



Politiškumo genealogija. Herojų amžius ir jaunimo maištas

Raimondas Kazlauskas

Klaipėdos universiteto Baltijos regiono istorijos ir archeologijos institutas
The Institute of Baltic Region History and Archaeology at Klaipėda University
kazlauskasrai@gmail.com

Santrauka. Straipsnyje aptariama politiškumo genezė, traktuojant šį fenomeną kaip ypatingą politinių ir religinių veiksmų sąveiką. Keliama tikslas atlikti graikų politiškumo prielaidų rekonstrukciją, išskiriant konkrečias istorines, tik antikinės Graikijos kontekstui būdingas jo raidos ypatybes. Analizuojami graikų socialinių bendrijų brandos ritualai, siekiant suprasti, dėl ko šios tautos jaunimo iniciacijų struktūra, susiformavusi Tamsiaisiais amžiais, tapo baziniu būsimosios Vakarų civilizacijos modeliu. Rekonstruojant politiškumo genealogiją, tiriamas jaunimo amžiaus grupių vaidmuo, graikų herojų fenomenas, jaunų karių klasės (efebija) lavinimo struktūra ir Likurgo inicijuota pirmoji pasaulyje politinė revoliucija.

Pagrindiniai žodžiai: Likurgas, amžiaus klasių visuomenė, galia, genezė, iniciacija, jaunimas, legitimacija, Männerbundas, politiškumas, retra.

The Genealogy of the Political. The Age of Heroes and the Revolt of Youth

Abstract. The article discusses the genesis of the political by treating this phenomena as a distinctive interaction between political and religious factors. The aim is to carry out the reconstruction of the premises of the political of ancient Greeks, by distinguishing its particular historic development features, exclusively characteristic for the Ancient Greece context. The rites of passage of Greek social communities are analyzed in order to understand why its youth initiation structure, formed during the Greek Dark Ages, became the basic model for Western Civilisation. The role of youth groups, the phenomena of Greek heroes, the educational structure of the young soldier class (*ephebeia*), and the first ever political revolution, initiated by Lycurgus, are examined by reconstructing the genealogy of the political.

Keywords: Lycurgus, age-class society, power, genesis, initiation, youth, legitimation, Männerbund, the political, rethra.

Received: 24/05/2019. Accepted: 09/08/2019

Copyright © 2019 Raimondas Kazlauskas. Published by Vilnius University Press. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Licence, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

*[Mums] Kronionas / Jau nuo jaunystės dienų lig žilos senatvės paskyrė /
Būti sunkiuos karuos, kol galvą padėsim kiekvienas.*

HOMERAS. *ILIADA*; 14.85–87

Jūs, helėnai, amžinai esate vaikai ir nėra tarp helėnų senolio. <...> Jūs visi jauni savo sielomis, nes jose neįstengiate išsaugoti jokio pasakojimo, pagrįsto senu padavimu, nei jokio mokyimo, pražilusio nuo laiko.

PLATONAS. *TIMAJAS*; 22 B–C

Įvadas. Politiškumo genezės problema

Šis darbas yra baigiamoji dalis platesnės studijos, kurios tikslas buvo analizuoti politiškumo sampratų raidą antikinėje Graikijoje (Kazlauskas 2013; 2017; 2018). Pagrindinis šio teksto sumanymas – išnagrinėti politiškumo genezę ir apibendrinti jo tyrimo antikinės Graikijos kontekste rezultatus, užbaigiant keturiose studijos dalyse išdėstomą medžiagą, apžvelgiančią istorines politines krizes aplinkybes bronzos amžiaus pabaigoje, politiškumo atsiradimo prielaidas antikinėje Graikijoje, religinį jo pagrindimą Delfų politinėje teologijoje ir politinį, ekonominį bei teisinį įsitvirtinimą vadinamosios polio revoliucijos (VIII a. pr. Kr.) metu.

Svarbiausias darbo teiginys yra tas, kad politiškumas Graikijoje atsiranda kaip Tamsiaisiais amžiais Pietų Balkanuose vykusio ir netipiškai pasibaigusio kartų konflikto šalutinis produktas ir jį derėtų vertinti ne kaip tolygios ir universalios istorinės pažangos rezultatą, bet kaip tam tikrą istorinę anomaliją, sukūrusią unikalią bendro svarstymo, bendro sprendimų priėmimo ir bendro gyvenimo fenomeną, atsiradusį universalios istorijos tolimoje paraštėje – Pietų Peloponese, prie Euroto upės krantų.

Studijoje siekiama apžvelgti šio Tamsių amžių Graikijoje vykusio epochinio kartų konflikto ypatumus, nuolat stengiantis vertinti šį istorinį procesą politiškumo formavimosi probleminiame kontekste. Tai, mano manymu, turėtų leisti suprasti ir iš naujo aprašyti patį politiškumo fenomeną.

Toks istorijoje anksčiau nežinotas reiškinys kaip politiškumas galėjo atsirasti tik kaip radiklios istorinės krizės padarinys, kaip reiškinys, kuris dėl savo mentalinių ypatumų, tokių kaip hipertrofuotas jautrumas išorės pavojui, savo ir svetimo supriešinimas, sustiprėjęs socialinės betėvystės jausmas (Delfų Apolono kultas) ir originalus būdas individualiam pranašumui parodyti bei taip pareikšti apie savo tinkamumą politinėms problemoms spręsti varžymosi ir lenktyniavimo būdu (gr. *agon*), galėjo atsirasti ir subręsti tik senojo bronzos amžiaus pasaulio griuvėsiuose. Tuo tikslu anksčiau minėtuose darbuose stengiausi parodyti, kaip prasidėjo bronzos amžiaus hierarchinės viešpatijos socialinė ir religinė dezintegracija (Kazlauskas 2013), kaip hierateumos autoritetą išklibino strateuma (Kazlauskas 2017), kaip į jėgos viršenybę orientuota jaunų karių klasė Apolono religijos kulte sukūrė jaunimo kultą ir dvasinę alternatyvą senajai tvarkai (Kazlauskas 2018). Šiame tekste toliau bus parodyta, kaip tradicinė visuomenė Tamsių amžių Graikijoje prarado jaunimo kontrolę ir kaip per vadinamųjų herojų sąjudį jaunimo amžiaus klasė šioje šalyje pirmą kartą metė radikalią iššūkį senajai tvarkai. Taip pat bus

parodyta, kaip sukarintos jaunimo organizacijos, prisidengusios Apolono egida ir pasitelkusios slaptų kultinių iniciacijų struktūras, pirmą kartą pasaulio istorijoje sugebėjo suformuoti tvarkos alternatyvą, jaunimo (Apolono efebai) interesą iškeldamos virš senojo (Dzeuso basilėjai), tradicinio ir sustabarėjusio visuomenės elito.

Visus šiuos procesus siekiama analizuoti kaip svarbiausią politiškumo genezės prielaidą, įvertinant fundamentalius religinius, politinius ir teisinius šio proceso dėmenis.

Metodologine prasme studijos tikslas, kylantis iš politinės teologijos metodologinių pozicijų, yra naujai įvertinti graikų polio susidarymo prielaidas, kurios leidžia politiškumą traktuoti kaip ypatingą politinių ir religinių veiksmų sąveiką. Stengiamasi atkurti autentišką politiškumo genealogiją ne remiantis spekuliatyvios nuostatos konstruojama logine įvykių raida, bet nuosekliai gilinantis į nagrinėjamo laikotarpio – Tamsiųjų amžių – politinių fenomenų istorinę raišką ir išskiriant vartojamas sąvokas iš konkrečios politinės praktikos svarbiausių, besikartojančių pavyzdžių. Norint išsiaiškinti politiškumo kilmės problemą, itin svarbu yra analizuoti graikų religijos istoriją, nes didžiulis pertrūkis istorinės atminties tradicijoje ir visiškai rašytinių šaltinių nebuvimas vadinamuoju *Tamsiųjų amžių*¹ laikotarpiu palieka labai nedaug būdų rekonstruoti tuo metu vykusius graikų visuomenės raidos pokyčius. Sprendžiant šią problemą, galima interpretuoti pačios Graikijos mitopoetinę atmintį, papildomai remiantis lyginamuoju istoriniu metodu.

Atlikdamas istorinę graikų politiškumo prielaidų rekonstrukciją, pasistengsiu įvardyti ne universalias etnografines tendencijas, bet konkrečias istorines, išimtinai antikinės Graikijos kontekstui būdingas raidos ypatybes. Tyrime remiuosi prielaida, kad jaunimo iniciacijų struktūra graikų visuomenėje po tam tikrų kompromisinių pokyčių, padarytų su vietos diduomene, ilgainiui išgalėjo kaip bazinis Antikos civilizacijos modelis. Jis įtvirtino principinę ir savaime aiškią nuostatą, kad gamtinis žmogus naujoje visuomenėje yra faktiškai niekas, o mūzinį ir gimnastinį lavinimą išėjęs pilietis, visą gyvenimą specialiai rengęsis politinei veiklai, sprendžia viską. Todėl, analizuojant tipinius įvairių socialinių bendrijų brandos ritualus, dėmesį tyrime siekiama kuo labiau koncentruoti į unikalią graikišką jų versiją. Aišku, labai gerai suvokiu, kad, esant labai skurdžiai šaltinių bazei, be lyginamųjų istorinių studijų teikiamos medžiagos, lieka nedaug galimybių tiksliau rekonstruoti graikų Tamsiųjų amžių jaunimo struktūras, jų funkcijas, tikslus, pretenzijas ir jų valią teopolitiniams bei sociokultūriniais kompromisams.

Remiantis ankstesniuose tyrimo tekstuose išdėstytais teiginiais, šioje platesnės studijos dalyje siekiama rekonstruoti politiškumo genealogiją pasirenkant tokias gaires:

- a) politiškumo problema iniciacijos ritualų kontekste;
- b) jaunimo amžiaus tarpsnio vaidmuo sprendžiant istorines krizes;
- c) herojų amžiaus fenomenas idėjų istorijoje;
- d) graikų herojai kaip istorinės krizės sprendimo subjektai;
- e) jaunų karių klasė (gr. *ephebeia*) kaip universali socialinės agogės struktūra;

¹ Čia galvoje turime graikų *tamsiuosius amžius* (kitas pavadinimas – *homerinis laikotarpis*), kurie nurodo XII–IX a. pr. Kr. laikotarpį.

- f) amžiaus tarpinių visuomenės genezė Tamsiųjų amžių Graikijoje;
- g) Likurgo inicijuota pirmoji pasaulyje politinė revoliucija.

Politiškumo problema iniciacijos ritualų kontekste

„Norint konceptualiai įvertinti įvairiais atžvilgiais prieštarinę paveldą, – rašė sociologas Algimantas Valantiejus, – būtina metodologinė kritika. O kritiškas, skeptiškas požiūris reikalauja istorinio intelektualinio paveldo rekonstravimo“ (Valantiejus 2006; 49). Papildomų sunkumų analizuojant istorinius procesus kelia skirtingi, dažnai net nesuderinami tyrimų metodologiniai požiūriai, tuos pačius socialinius, kultūrinius ir religinius faktus traktuojantys prieštarai arba net diametraliai priešingai. Pavyzdžiui, bandymas graikų kultūroje išvelgti, o juo labiau išryškinti barbariškais laikomus primityvius ritualus prieštaravo nuo seno Antikos studijose įsigalėjusiai klasikinei humanistinei nuostatai (Graf 2003; 7). Ar galima tokiaime kontekste pateisinti perdėtą dėmesį šviesiai, jaukiai ir įprastai, bet su istorine tikrove mažai ką bendro turinčiai praeities vizijai?

XIX a. į religiją ir politiką buvo stengtasi žiūrėti atsietai, kaip į du atskirus ir tarpusavyje beveik nesusijusius fenomenus. Religija reiškė neginčijamai tyras žmogiškojo gyvenimo prielaidas, o politika turėjo pasirūpinti tamsesne, ne visai švaria žmogiškosios tikrovės puse.

XIX a. pabaigoje ir didesnėje dalyje XX a. religijos istorijos tyrimuose dominavo Jameso Frazerio (*The Golden Bough* [1890]) ir Hermanno Usenerio (*Götternamen* [1896]) įtvirtinta ir išplėtotą klasikinę humanistinę paradigmą², mito (ypač Antikos) studijose akcentavusi moralinį aksiologinį mito perskaitymą. Šioje paradigmoje dominavo simbolinis religijos vaizdinių vertinimas. Minima paradigma reiškė, kad religijos istorijoje labiausiai buvo domimasi ne socialiniu, o simboliniu jos kontekstu. Svarbiausią vaidmenį taikant šią paradigmą vaidino lyginamieji religijų tyrimai, atliekami naudojant fenomenologiją ir hermeneutiką, o už tokio pobūdžio tyrimų dažniausiai slėpdavosi noras išryškinti vakarietiškomis vertybėmis būdingą visuomenės vystymosi viziją ir aiškiai angažuotą krikščioniškai humanistinę orientaciją, droviai slėpusią hibridines „baltojo žmogaus naštos“ ir Vakarų civilizacijos „universalumo“ idėjas.

XX a. pradžioje pasirodė pirmieji bandymai kvestionuoti šią paradigmą, kuri aiškiai nebetenkino naujos socialinių tyrimų padėties. Pamažu brendo suvokimas, kad remiantis humanistine paradigma vis sunkiau paaiškinti naujai plūstantį milžinišką antropologinės medžiagos srautą, atskleidusį naujas, dažnai visai ne humanistines elgesio ir mąstymo normas. Brendo nuojauta, kad humanizmo paradigmos dėl jos aiškiai orientuoto europocentrizmo beveik neįmanoma suderinti su naujai generuojamomis socialinės tikrovės vizijomis.

Šioje studijoje bus stengiamasi laikytis socialinės agoginės³ iniciacijos paradigmos, kuri istoriniuose socialinių procesų tyrimuose pagrindinį dėmesį nukreipė į religinių politinių ritualų analizę.

² Pagrindžiant istorijos, antropologijos ir sociologijos tyrimuose naująją, *iniciacijos*, paradigmą, daugiausia dėmesio jai skyrė Kenas Dowdenas (2011) ir Fritzas Grafas (2003).

³ Gr. *agoge* – (iš)ganymas, išvedžiojimas, prajodymas, prijaukinimas, dresavimas. Graikų jaunimo ugdymo procesas, kuris Spartoje simboliškai buvo prilygintas gyvulių auginimui.

Tam tikra takoskyra galima laikyti iškilaus Antikos istoriko Numa Fustelio de Coulangeso inicijuotą religijos modelį, sukurtą siekiant suprasti socialinių institucijų kilmę (Fustel de Coulanges 1932 [1864]). Mokydamasis pas jį, Emilė'is Durkheimas XIX a. devintame dešimtmetyje perėmė pagrindinę savo mentoriaus mintį apie svarbiausią religijos vaidmenį šeimos ir visuomenės institucijų vystymesi. „Norint pažinti visuomenės santvarką žiloje senovėje, reikia tirti tų laikų religines žmonių pažiūras“ (Fustel de Coulanges 1932; 5). Istoriko teigimu, „religija, išplėtusi ir praplatinusi šeimą, sukūrė platesnę žmonių bendruomenę – polį. <...> Ji taip pat davė pradžią visoms institucijoms. <...> Iš jos polis ėmė sau pradus, taisykles, papročius ir magistratūras“ (ten pat; 7). Naujausių laikų kultūriniame mentalitete toks požiūris, teigęs religijos ir politikos neatsiejamumą, neperdedant buvo tiesiog revoliucinis.

Tačiau esminiu posūkio elementu tampa E. Durkheimo idėja apie religiją kaip simboliais išreiškiamą socialinę konstrukciją. Solidarumo poreikį visuomenėje E. Durkheimas padaro pirmine analizės matrica, kuri, jo manymu, vienintelė gali įtikinamai paaiškinti religinių ryšių fenomeną (Durkheim 1999 [1912]). Jis manė, kad religijos socialinį vaidmenį galima suprasti tik analizuojant jos elementų istorinę evoliuciją. Tai leidžia susieti religingumo fenomeną su istoriniu kontekstu ir įvairiais, dažnai nesuderinamais atskirų socialinių grupių interesais (ten pat; 7). Reikalas tas, kad istorinių lūžių momentais visada gali atsirasti socialinių grupių, kurios gana paviršutiniškai integruojasi į tradicinę kulto formą. Kadangi socialinio solidarumo elementas religijoje yra daug svarbesnis nei tikėjimo elementas (ten pat; 45), tos pačios religijos skirtingos atmainos gali būti pajėgios suformuoti alternatyvią teologijos versiją.

E. Durkheimo tyrimai padarė didelę įtaką klibinant anksčiau specialiai palaikomą esminę perskyrą tarp religijos ir politikos. Praėjus keletui dešimtmečių Carlo Schmitto naujai suaktualintoje *politinės teologijos* sampratoje šių fenomenų socialinis turinys buvo suartintas kaip niekada anksčiau (Schmitt 2014 [1922]).

Pirmą kartą iš XIX a. humanistinės paradigmos pabandė išsiveržti Heinrichas Schurtzas savo studijoje *Männerbund*⁴ (1902) ir Arnoldas van Gennepas savo *Iniciacijos ritualuose* (1960 [1909]). Nesunku suprasti, kad tokia iniciatyva galėjo atsirasti klasikinės filologijos ir Antikos istorijos humanistinių prietarų nesukaustytų tuo metu dar visiškai naujo antropologijos mokslo atstovų dėka.

Savo studijoje H. Schurtzas atkreipė dėmesį į archajinėse visuomenėse seniai žinomą, bet istorijos moksle lig tol nepakankamai įvertintą *Männerbundų* (sukarintų jaunimo grupių) fenomeną. Sąvoką *Männerbund* H. Schurtzas sukūrė, norėdamas aprašyti jį dominavusius socialinės iniciacijos ritualus Afrikoje. Studijuodamas senųjų visuomenių istoriją ir lyginamąją antropologiją, jis sau kėlė tikslą naujoje socialinės tvarkos vizijoje rasti teorinę alternatyvą Jakobo Bachofeno suformuluotam matriarchaliniam legitimacijos primatui (Bachofen 1881). Oponuodamas J. Bachofeno idėjai apie matriarchališkai organizuotos tvarkos pirmenybę, H. Schurtzas iškėlė mintį apie fundamentalų vyriškų slaptų draugijų vaidmenį steigiant ir

⁴ Vok. vyrų sąjungos. Specialioje istorinėje ir antropologinėje literatūroje ši sąvoka paprastai vartojama originalo pavadinimu, jos neverčiant.

įtvirtinant socialinės tvarkos mechanizmą (Schurtz 1902). Anot H. Schurtzo, šioje srityje vyriška *Männerbundo* struktūra nuolat konkuravo su šeimos institucija, kurios viduje natūraliai dominavo moteris.

H. Schurtzas atkreipė dėmesį į tai, kad socialinė evoliucija archajinėse visuomenėse niekur ir niekada nebuvo tolygi, o visose raidos struktūrose aiškiai matomi besikartojantys, sisteminio pobūdžio lūžio momentai, kuriuose galima atpažinti universaliai galiojusius socialinės iniciacijos mechanizmus. Vadovaudamasis šia įžvalga, antropologas suskirstė archajinių visuomenių struktūrą į tris sunkiai peržengiamais socialiniais barjeriais atskirtas raidos pakopas:

1. Ikiiniciacinio amžiaus grupė (Schurtz 1902; 83–201).
2. Vyrų namai (*Männerhaus*) kaip tarpinė socialinės transformacijos fazė (ten pat; 202–317).
3. Poiniciaciniai *Männerbundo* klubai (ten pat; 318–438).

Praėjus septyneriems metams, antropologas Arnoldas van Gennepas išplėtojo H. Schurtzo pirminę įžvalgą, visuomenės raidą siejančią su iniciacinėmis pakopomis. Kitaip nei H. Schurtzas, kuris gilinosi daugiausia į socialinių amžiaus grupių istorinę antropologiją, A. van Gennepas beveik visą savo dėmesį skyrė socialinės antropologijos problematikai.

A. van Gennepas išskyrė tris fazes apimančią archajinių visuomenių socialinės raidos ritmą:

1. Ikislenkstinė fazė: atskyrimas.
2. Slenkstinė fazė: izoliacija.
3. Poslenkstinė fazė: reintegracija.

A. van Gennepas šiuo klausimu rašė: „Aš siūlau ritualus, atskiriančius nuo senosios pasaulio tvarkos, pavadinti ikislenkstiniais⁵ (*preliminal*); ritualus, žyminčius pereigą, vadinti slenkstiniais (*liminal*); o ceremonijas, reintegruojančias į naująją pasaulio tvarką, vadinti užslenkstiniais (*postliminal*) ritualais“ (van Gennep 1960; 21). Jo supratimu, mechaninė ritualų užduotis – konstruoti socialinę tapatybę, o tikrasis socialinis tikslas – visiška jaunosios kartos kontrolė ir radikalus jos formavimas pagal norimą standartą. Slenkstinė būseną reikalinga visuomenei keliais aspektais: palaiko stabilumą, leisdamą atskirtai grupei nuleisti garą, atsirandantį dėl nevisaverčio jos statuso bendrijos viduje; parengia grupės narius būsimai socializacijai, vykdomai primetant jiems religines ir sociokultūrines taisykles; sukuria tarp individų pirminius socialinės hierarchijos elementus. Slenkstinę fazę nusako principinis atskirtos jaunimo grupės neapibrėžtumas ir atvirumas visoms aplinkos įtakoms. Tai perėjimo būklė, kurios metu natūrali tapatybė yra klibinama, o elgesys priklauso nuo besikeičiančių aplinkybių.

A. van Gennepas nepritarė E. Durkheimo požiūriui, kad sociokultūrinis vystymasis yra tolygus ir nuoseklus. A. van Gennepo nuomone, jei norima didesnio socialinio efektyvumo, būtina dirbtinai kurti įvairius socialinius slenksčius, nes tik šitaip galima tinkamai panaudoti atskirų individų turimą reaktyvią energiją.

Pierre'as Bourdieu, pabrėždamas van Gennepo fundamentalaus atradimo reikšmę, manė, kad brandos ritualus teisingiau būtų vadinti „konsekracijos, legitimacijos arba steigties ritualais“,

⁵ Lot. *limen* reiškia „slenkstis“ arba „riba“.

nes jie tikrovę veikė, darydami įtaką jos reprezentaciniams simboliams (Bourdieu 1991; 117). Jo manymu, „ritualai, iškilmingai ženklindami linijos perkirtimą, nustato naujai steigiamą fundamentalią tvarką“ (ten pat; 118).

Dėl antropologinio posūkio vis mažiau imta domėtis mitologijos turiniu ir į pirmą planą ėmė kilti religijos istorija socialiniu aspektu (Bremmer 2007; 32). XIX a. pabaigoje po truputį atsiranda poreikis naujai permąstyti mito ir ritualo santykio klausimą. Jane Harrison, tapusi graikų mitologijos modernųjų studijų pradininke, padarė esminį postūmį, realizuodama H. Schurtzo ir A. van Gennepo numatytą apsisprendimą trauktis nuo Frazerio ir Usenerio tradicijos. Antropologinį posūkį ji atliko įkvėpta E. Durkheimio darbų apie socialinę religijos kilmę ir savarankiai analizuodama antikinės Graikijos medžiagą. Jau 1890 m. J. Harrison išreiškė mintį, kad paties savaime mito nėra pagrindo laikyti savarankišku siužetu. Jį dera suvokti tik kaip iki galo neatpažintą ritualinę praktiką (Harrison 1890). J. Harrison studijų rezultatas buvo lūžį senųjų visuomenių tyrimuose ženklinsi knyga *Temidė. Studija apie graikų religijos socialinę kilmę* (1912), paskatinusi Antikos tyrinėtojus naujai interpretuoti graikų religinius tekstus. Šioje knygoje J. Harrison atkreipė dėmesį į tai, kad mitas „yra siužetas, nusakantis ritualą“ (gr. *dromenon*) (Harrison 1912; 331). Anksčiau religijų istorijoje buvo labiau domimasi religinės aukos turiniu, o dabar į pirmą planą iškilo socialinė iniciacijų struktūra. Pavyzdžiui, Dioniso tapatinimą su grūde slypinčia vegetacijos dvasia, kuri aukojama žiemą ir turi atgimti pavasarį, J. Harrison pasiūlė interpretuoti kaip simbolinę praktiką, reiškusią socialinės brandos progą bendruomenėje atliekamą iniciacijos ritualą (ten pat; 30–49).

Gilbertas Murray'us XX a. pradžioje išleistoje studijoje *Penkios graikų religijos fazės* ypač pabrėžė J. Harrison atlikto posūkio svarbą įvedant socialinę graikų mitologijos interpretaciją. Jo manymu, graikų iniciacijos ritualų studijos galėjo atverti naujas antikinės visuomenės istorinio tyrimo galimybes (Murray 1955 [1912]; 13–29).

Roberto Sallareso tvirtinimu, vokiečių ir anglosaksų istoriografinės tradicijos, pagrindinį dėmesį skyrusios mitų analizei ir filologiniams metodams, beveik ignoravo amžiaus tarpsnių struktūras Antikos visuomenėje ir ten jų atliekamą socialinį vaidmenį (Sallares 1991; 164). Minėtos problemos atžvilgiu alternatyvą šioms tradicijoms pateikė tik prancūzų istorinė religijos studijų mokykla žymiausių savo atstovų – Claude'o Calame'o (1997) ir Francois de Polignaco (1995) – darbuose. Pagrindinė tyrimo problema, jų manymu, yra tinkamai prakalbinti mitą. Jei istorijos tikslas yra pasiteltus atmintį siekti atkurti tiesą, tai kartais tenka susitaikyti su tuo, kad turima beveik vien oroakustinė, formaliai religijos tėvonijai priklausanči medžiaga. Tokiame kontekste turi būti tiriamas ne mitas apskritai, bet simbolinė jo sąsaja su socialiniais procesais. Mitai saugo atmintį apie visuomenę ir jos institutus. Tradicijose ir mituose yra simboliškai užkoduota kolektyvinė atmintis. Visada reikia turėti omenyje, kad už mito reikia ieškoti ritualo, o už žodžio turi sleistis tikros istorinės struktūros ir gyvas veiksmas. Mitai, jei jie analizuojami be savo istorinio konteksto, yra tik malonūs pasakojimai laikui praleisti, lėkšti tikrovės paaiškinimo būdai arba geriausiu atveju – prėski moraliniai pamokymai. Ir nieku gyvu nedera užmiršti Roberto Musilio suformuluoto genialaus pastebėjimo, jog, tiriant mentaliteto struktūrą, faktai, susiję su galimybe (vok. *Möglichkeit*), yra ne mažiau svarbūs už realybės (vok.

Wirklichkeit) faktus (Musil 2018; 11–13). Mitų tyrimas leidžia nepalyginti išsamiau ir giliau atkurti epochos mentalitetą, negu tai gali būti prieinama panaudojant medžiaginius artefaktus arba (dažnai miglotus ir fragmentiškus) pavienius rašytinius dokumentus.

Bendroji tyrimo metodologija grindžiama socialiniu religijos vertinimu, kuris „visuomenę laiko galinga sistema, ryžtingai nusiteikusia primesti normatyvinę tradiciją vengiantiems tai daryti individams ir pratęsti save spaudžiant jaunimą tapti tais, ko jie neturi jokios galimybės išvengti“ (Graf 2003; 6).

Šiame darbe toliau bus stengiamasi laikytis Gregory'o Nagy'o pateiktos ritualo formuluočių, leidžiančių glaudžiai susieti religinį mitą su socialinio auklėjimo praktika: „Ritualu aš vadinu tam tikrą formalių veiksmų rinkinį, išreiškiantį tam tikrus minties pavidalus, galinčius įgauti mito formą“ (Nagy 1986; 72).

Istorinės krizės ir kartų konfliktas

Viena darbo tezių yra parodyti, kad pagrindinė politiškumo prielaida ir jį generuojanti galia yra jaunimo maištas prieš tradicinės visuomenės nesugebėjimą rasti adekvatų gyvenimo būdą ištikusios krizės sąlygomis.

Ketinimas aiškintis Antikos Tamsiųjų amžių socialinės raidos problemas, tuo pačiu metu remiantis XX a. filosofų ir sociologų įžvalgomis, iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti keistokas ir truputį gluminantis, tačiau idėjų istorijoje tokia faktų atranka turi pagrindo. Reikalas tas, kad kai kurie itin svarbūs gyvenimo būdo ir mąstysenos pokyčiai, inicijuojantys kultūrą formuojančių idėjų užgimimą ir jų vėlesnę raidą, istorijoje reiškiasi labai netolygiai (Burckhardt 1910; 26–68). Jaunimo maištas ir jo teopolitiniai bei kultūriniai padariniai Tamsiųjų amžių Graikijoje sužiba kaip meteoras, jo įtvirtinti laimėjimai vėliau graikų archaikoje tampa kultūrine norma, klasikoje – rutina, o helenizmo epochoje – karikatūra; tam tikru momentu šis reiškinys beveik išnyksta ir vėl atsiranda – nelygu kaip veikė jį sukeliančios istorinės aplinkybės. Mano manymu, VIII a. pr. Kr. ir XX mūsų eros amžiuje galima pastebėti labai panašų anksčiau minėtų istorinių aplinkybių veikimą – socialinio elito dezorientaciją ir jaunimo maištą – sinchroniškai sugretinantį geležies amžiaus pradžią su jo pabaiga.

Jaunosios kartos kultūrinis maištas įmanomas tik tuo atveju, jei socialinis elitas dėl įvairių priežasčių praranda raidos tęstinumo ir socialinės perspektyvos jausmą. Jaunimas, pajutęs aki-vaizdžią senosios kartos dezorientaciją, pradeda bruzdėti. Ši politinį ir (kontr)kultūrinį šėlsmą tam tikra prasme galima laikyti tam tikru kerštu už prarastą tikrumo jausmą. Jautriausi XX a. protai šią problemą įvardijo tuoju pat po Pirmojo pasaulinio karo. Flamandas Johanas Hui-zinga vadino ją *infantilizmu* (2018 [1938]), ispanas Jose Ortega y Gassetas – *puerilizmu* (2013 [1930]), o vokietis Hermannas Hesse'ė – *feljetonizmu* (2016 [1943]). Antropologė Margaret Mead jaunimo kontrkultūros problemą delikačiai pavadino *kartų atotrūkiu* (Mead 1970).

Rolandas Barthesas rašė, jog iki Pirmojo pasaulinio karo buvo manoma, kad „jaunys-tė – tai prarastas laikas, su kuriuo paprastai norima kuo greičiau išsiskirti. <...> Šio amžiaus tarpsnio pervertinimas liudija, kad jis vertinamas kaip ypatingas ir pats sau vertingas amžius, pasižymintis specifiniu, sunkiai išreiškiamu statusu“ (Barthes 1957; 146). Paradoksalias

atsiranda, kai normaliu amžiumi pradedamas vadinti laikas, kai dar tik mokomasi gyvenimo pagrindų ir kitų socialinių įgūdžių (ten pat; 147). Praėjus Pirmajam pasauliniam karui, sukilusiam Vakarų civilizacijoje permanentinę krizę, J. Ortega y Gassetas (1999; 156–161) ir Karlas Mannheimas (1952 [1928]) pavoingus ir sunkiai suvaldomus socialinius pokyčius, prasidėjusius Vakarų visuomenės viduje, pabandė paaiškinti kartų kaitos problema. J. Ortega y Gassetas tai vadino epochiniu kartų ritmu: jam atrodė, kad „senatvės ir jaunystės epochų ritmas per visą istoriją yra toks akivaizdus, kad net keista, jog niekas nėra to pastebėjęs“ (Ortega y Gasset 1999; 160). Filosofas bendriausiais bruožais pamėgino apibūdinti savybes, nusakančias kiekvienos kartos savitumą:

Esminiai istorijos gyvybinio jutimiškumo pokyčiai reiškiasi kartos forma. Karta nėra vien tik reikšmingų žmonių grupelė ar vien tik paprasčiausia minia: ji yra naujas socialinis savarankiškas kūnas. <...> Žvelgiant į tautos evoliuciją, kiekviena karta mums atrodo kaip tam tikras jos gyvybingumo momentas, kaip organinio jos pajėgumo tvinksnis. (ten pat; 158, 159)

Karta J. Ortega y Gassetą domino ne tik kaip sau pakankamas fenomenas, bet ir kaip uni-kalus socialinis veiksnys, galintis, prireikus, savo viduje subrandinti naują istorinės raidos viziją. „Greta šio identiško etalono gali egzistuoti skirtingo sudėjimo individai, kurie gyvendami kartu su savo amžininkais kartais jaučiasi esą antagonistai“ (ten pat; 159). Gilus analitinis žvilgsnis leido jam matyti dėl pasaulinio karo atsivėrusią pavyzdžio neturinčią kartų nesusikalbėjimo problemą ir panaudoti ją kaip istorinės krizės ir visuomenės revoliucinės pertvarkos modelį.

Būta kartų – karingų kartų – kurios jautė gilų heterogeniškumą tarp šių elementų [praities ir dabarties] ir gyveno eliminuojančiose ir poleminese epochose. <...> Antruoju atveju senieji yra iššluojami jaunųjų, nes čia siekiama ne išsaugoti ir sukaupti, o nustumti ir pakeisti. Tai jaunosios kartos – iniciatyvaus amžiaus ir konstruktyvios kovos laikai. (ten pat; 160)

Reikia pasakyti, kad, nepaisant puikios įžvalgos ir vartojamų istorinių metaforų gylio bei gausos, filosofas J. Ortega y Gassetas pats taip ir nesuformulavo aiškiai apibrėžtos amžiaus kartos sąvokos. Tai padarė K. Mannheimas dviejuose darbuose, skirtuose jaunimo sociologijai: metodologinėje *Kartų problemoje* (1952 [1927]) ir istorinėje socialinėje *Jaunimo problema moderniojoje visuomenėje* (1945).

Kur sociologas išvydo pagrindinę problemą? Problemos esmė, kaip jis manė, buvo atšipę visuomenės viršūnių adaptacijos mechanizmai. K. Mannheimo supratimu, jaunimas yra „vienas tų slaptų visuomenės resursų, nuo kurių mobilizavimo priklauso pats jos gyvybingumas“ (Mannheim 1945; 32). Sociologo manymu, tradicinė visuomenė paprastai būna „pajėgi numatyti gresiančius pokyčius ir neblogai suvokia, kaip į juos reaguoti, bet prisitaikyti ir sukurti naują gyvenimą pajėgi būna tik jaunoji karta“ (ten pat; 33).

K. Mannheimo manymu, kultūrinės transformacijos galimos būtent dėl nuolatinio naujų kartų pasirodymo visuomenėse. Kadangi kiekviena nauja karta „šviežiai kontaktuoja“ su esamu socialiniu ir kultūriniu paveldu, ji paprastai būna natūraliai linkusi pagal savo specifinius poreikius pertvarkyti ir adaptuoti tai, ką randa ateidama į pasaulį (Mannheim 1952; 293, 297). Nurodydamas, kad jaunimas yra rezervinė visuomenės atsinaujinimo jėga, K. Mannheimas

kartu paaiškina ir neišvengiamus galimos jo socialinės įtraukties ypatumus. Biologine prasme kartų kaita vyksta savaime, nepriklauso nuo visų galimų arba atmetamų įžvalgų, tačiau socialinę, o juo labiau politinę prasmę šis procesas įgauna tik tapdamas socialine funkcija ir kai yra integruojamas į visuomenę pakankamai savarankia bei ilgalaikė forma (Mannheim 1945; 34). Čia svarbu ne tiek tas pats amžius kaip toks, kiek apskritai turima socialinės grupės gyvenimo patirtis (Mannheim 1952; 289). Savimonę turinčia karta jaunimo amžiaus grupė gali tapti tik tuo atveju, jei suvokia, kad turi ypatingą, tik jai vienai būdingą patirtį, kuri skiriasi nuo jos tėvų patirties. Jau vien savo atsiradimo faktų jaunimas neišvengiamai verčiamas balansuoti ant ribos visuomenės pakraštyje ir dėl savo užimamos niekinės socialinės padėties yra akivaizdus autsaideris. Dėl šios priežasties svarbiausiu dalyku pokyčių atžvilgiu tampa „ne tiek pats konfliktinis jaunimo savimonės pobūdis, kiek tas akivaizdus faktas, kad vykstančius konfliktus jaunimas stebi tarsi iš šalies“ (Mannheim 1945; 35).

Herbertas Molleris, rašydamas apie staiga padidėjantį jaunimo vaidmenį socialinių krizių laikotarpiais, atkreipia dėmesį į du svarbius socialinio sprogimo faktorius: pirma – turi būti jaunimo demografinio priaugio banga ir antra – tradicinis gyvenimo būdas naujomis sąlygomis turi pasirodyti esąs neadekvatus. „Įvairiais laikais būta spontaniškų jaunimo organizacijų, bet radikali jaunimo socialinė fermentacija, sąlygojusi jo posūkį nuo kultūrinių ir politinių tradicijų, pasitaiko tik ypatingais laikais ir ypatingose vietose. Jauni žmonės dažniausiai aktyvūs viešajame gyvenime būna būtent spartaus demografinio augimo laikotarpiu“ (Moller 1968; 237).

Richardas Braungartas analizavo įdomų socialinės istorijos fenomeną, rodantį, kas būna, kai jaunimas suvokia, kad tėvų visuomenėje jis nebegali rasti sau vietos. Susiklosčius tokioms saviraiškai itin nepalankioms aplinkybėms, jaunimas radikaliai „atmeta esamą tvarką ir jungiasi į sąjūdžius, iškeldamas tikslą pakeisti pačią žmonijos istorijos kryptį“ (Braungart 1984; 114).

Žymiausias jaunimo vaidmens politinio smurto istorijoje teoretikas Jackas Goldstone'as atkreipė dėmesį į tai, kad jaunimo demografinių bangų vaidmuo revoliucijose iki šiol nėra pakankamai įvertintas. Jo manymu, „plieskiantis politiniam smurtui, jaunimo vaidmuo rašytinėje visos žmonijos istorijoje yra esminis ir jis visada buvo pagrindinis didžiųjų revoliucijų veiksnys“ (Goldstone 2002; 11). Kraštams, kurių viduje socialiniai ryšiai silpni, jaunimo sukelti neramumai ir smurtas yra patys pavojingiausi, nes ten jaunimas, kurio interesai dėl krizės sukeltos suirutės iškrinta iš visuomenės dėmesio lauko, gali pradėti kurti sukilėlių gaujas. Ypač grėsmingi jaunimo maišto padariniai būna tada, kai visuomenės elite įsitvirtina uždaros ir naujoms jėgoms faktiškai neprieinamos tampa socialinės kontrolės struktūros (Goldstone 2002; 10).

Istorijoje bronzos amžiaus elitas suvokė skirtingų kartų tarpusavio nesupratimo galimybę, bet tuo metu dar negalėjo būti kalbos nei apie jaunosios kartos alternatyvią elgesio paradigmą, nei juo labiau apie sąmoningą kartų ideologijų supriešinimą. Dabar tai gali atrodyti netgi šiek tiek neįprasta, bet tradicinio tipo statiškos visuomenės jaunimo kontrolę užtikrintai laikė savo rankose. Kokios galėjo būti tokios būklės priežastys ir kokių poveikio priemonių naudojimas leido tai pasiekti?

Kaip yra rašęs K. Mannheimas, „lavinimas tokiose visuomenėse rėmėsi tolesniu tradicijos perdavimu, o jo mokymo metodai buvo atkūrimas ir pakartojimas“ (Mannheim 1945; 33).

Gyvenimas siaurame artimųjų rate ir plačiojoje aplinkoje kėlė, iš esmės, vienodus klausimus ir reikalavo panašių atsakymų. „Primityvios visuomenės nežinojo jaunimo intelektualinių konfliktų, nes ten iš esmės nebuvo didesnių skirtumų tarp elgesio normų, įgytų šeimoje ir visuomenėje“ (ten pat; 35). Reinholdas Meyeris situaciją ankstyvajame bronzos amžiuje aiškina abipuse nauda, kurią aiškiai suvokė ir kuriai nedrįso prieštarauti visos to meto visuomenės grupės:

Nesaugumo jausmas, atsidūrus anapus šeimos ar genčių organizacijos, buvo toks stiprus, kad jaunoji karta visokeriopai stengėsi gauti senesnės kartos pritarimą, susitaikydama net su griežta drausme ir sunkiomis inicijavimo ceremonijomis. Trumpai tariant, nesaugumas ir pokyčių baimė padėjo išlaikyti pagrindinę kartų harmoniją kaip abipusiškai naudingą jaunesnės ir vyresnės kartoms. Ši bendroji pusiausvyra buvo organizuota iš viršaus, nes vyresnieji valdė tvarką ir tęstinumą užtikrinančius mechanizmus ir kontroliavo mokymosi sistemą bei karjeros laiptus, kuriuos jaunoji karta turėjo įvaldyti. <...> Socialinėje srityje vyko metodiška jaunimo indoktrinacija, reikalaujanti paklusti vyresniems ir juos gerbti dėl nelygstamos pastarųjų išminties ir gebėjimų. <...> XXV amžiuje pr. Kr. senoji autoritarinio Egipto karta tikrąja to žodžio prasme lipdė jaunąją kartą pagal savo pačios paveikslą. (Meyer 2002; 4)

Senosios karalystės laikotarpiu tai veikė puikiai. 2450 m. pr. Kr. gyvenusio žymaus V Egipto dinastijos veikėjo Ptahotepo surašytas dvasinis testamentas pateikia pirmą pasaulyje taisyklių jaunimui rinkinį, kuriame šis faraono viziris reikalauja iš besimokančiųjų pamaldžiai įsiminti „žodžius visų tų, kurie gyveno anksčiau“ (ten pat; 4). Tačiau XXII a. pr. Kr., valdant paskutiniam Senosios karalystės faraonui Pepiui II, Egipte prasidėjo gamtinis kataklizmas ir viskas baigėsi pirmąja pasaulyje revoliucija, radikaliai kvestionavusia patriarchalinę, centralizuotą faraonų valdžią (Goldstone 2014b; 41). Prasidėjus teokratinės visuomenės suirutei išaiškėjo, kad ne viskas tvarkoje *Dviejų valdovių*⁶ viešpatijoje. Pirmas istorinis dokumentas, liudijęs apie netikėtai aštriai pasireikšusį kartų konfliktą, pasiekė mus jau iš XXI a. pr. Kr., kai Egipte prasidėjo kritinis laikotarpis, ženklinės perėjimą iš Senosios karalystės į Vidurinę karalystę (Meyer 2002; 5).

Geležies amžiuje, visiškai subyrėjus statiškam pasaulio vaizdui, kartų harmonijos idėja radikaliai pasikeitė. Kaip daugelį kitų dalykų, pavojuose socialinių pokyčių vandenyse greitai pirmieji radikaliu būdu išbandė naująją farvaterį. „Kartų konfliktas ir jaunimo radikalizmas, – rašo J. Goldstone’as, – veda į antikinę Graikiją. <...> Galima pastebėti, kaip jaunoji karta ten pirmoji metė iššūkį vyresniųjų galiai ir moralei. <...> Tiesa – kad jaunimas visiškai atmestų senosios kartos kelius ir įtampa tarp jų virstų atviru socialiniu maištu arba revoliucija – netgi ten pasitaikydavo gana retai“ (Goldstone 2014a; 17). Atsiradusi įtampa tarp skirtingų amžiaus kartų Graikijoje virto savotišku politiniu įrankiu pašlijusiai tvarkai keisti. Kartų konfliktas Antikos visuomenėje sukurdamas sąlygas senajai tvarkai deautorizuoti (Meyer 2002; 3). Anot Lewiso Feuerio, kartų kovos primatas Antikos žmonėms nuo pat jų istorijos pradžios buvo įprasta ir savaime aiški praktika. Pirmajame tūkstantmetyje pr. Kr. Pietų Balkanuose kiekviena galios apraiška nokino kaskart vis naujas kartų konflikto formas (Feuer 1969; 28).

Kokiais laikotarpiais Graikijos istorijoje yra prasmės kalbėti apie ypatingą jaunimo vaidmenį, keičiant nepageidaujamą socialinę tvarką? Reinholdo Meyerio manymu, graikų pasaulyje galima

⁶ Toks buvo oficialus Senovės Egipto istorinis pavadinimas.

išskirti du tokius laikotarpius, kai jaunimas aiškiai sukykla prieš savo tėvų saugomą tvarką: V a. pr. Kr.⁷ (Meyer 2002; 10–19) ir I a. pr. Kr.⁸ (ten pat; 21–24). Tačiau R. Meyerio schemeje nieko nekalbama apie tokį svarbų istorinį laikotarpį kaip graikų archaikos pradžia ir vadinamoji polio revoliucija, kurių atsiradimas vargiai buvo įmanomas be kartų krizės padaryto poveikio. J. Goldstone'as atkreipia dėmesį į tai, kad VIII a. pr. Kr. įvykiai Graikijoje neginčijamai liudija atsiradus konfliktą, tiesiogiai privedusį prie konstitucinių pertvarkymų (Goldstone 2014b; 42).

Kaip atrodė ypatinga jaunimo savimonė graikų visuomenėje ir kokie buvo jos socialinės integracijos ypatumai? Jamesas Davidsonas atkreipė dėmesį į tą, jo manymu, unikalų faktą, kad graikų poliai buvo visuomenės, sinchroniškai pasidalijusios į kelias skirtingai funkcionuojančias amžiaus klases (angl. *age-set societies*). J. Davidsonas apibrėžė jas kaip „visuomenes, kuriose galima išskirti mažiausiai dvi stabiliai egzistuojančias amžiaus klases“ (Davidson 2006; 30). Robertas Sallaresas eina dar toliau. Jis mano, kad sociokultūrinės įtampos kupina organizacinė funkcinė sąveika tarp amžiaus grupių buvo tas esminis institucinis ypatumas, kuris padėjo atsirasti graikų poliui kaip precedento neturinčiai socialinės sąrangos formai (Sallares 1991; 164–192). R. Sallaresas, nurodydamas polio sąrangos savitumus, greta M. Weberio nuorodų apie vartotojišką⁹ ir karinį polio pobūdį atkreipia dėmesį į, jo manymu, dar vieną polio savitumą išreiškiantį principą, kurį jis pats skolinasi iš Aristotelio; buvo kalbama apie amžiaus klasių poveikį polio socialinei struktūrai, politiniams tikslams ir teopolitinei tvarkos sampratai (ten pat; 164). Amžiaus klasė polyje veikė kaip socialinio formavimo laboratorija. Anot Shmuelio Eisenstadto, jaunimo įtraukimas į suaugusiųjų socialinę struktūrą, panaudojant amžiaus grupę būdingas socialinio poveikio priemonės, Antikos visuomenėje tiesiogiai koreliavo su pilietybės įgijimo ir išsaugojimo būdais. Priklausymas amžiaus klasei veikė kaip griežtas socialinės organizacijos principas, naudojamas reguliuoti rungtyniavimu pagrįstus ryšius tarp sukarinto tipo struktūrų narių (Eisenstadt 1956; 141–148, 204–212). Bernardo Bernardi pateikė savo paaiškinimą, rodantį, kaip visuomenėje veikia amžiaus klasių mechanizmas. Jo manymu, amžiaus klasių sistema paprastai atsiranda visuomenėse, neturinčiose vieno galios centro, o amžiaus klasės veikia kaip savireguliuojančios institucijos, pačios nustatančios savo elgesio normas (Bernardi 1985). Tačiau svarbiausia antikinės Graikijos amžiaus klasių struktūroje yra tai, kad joje galima buvo aptikti teopolitinę alternatyvą vyresniosios kartos vadovaujamai tradicinei visuomenei (gr. *neoteroi* – *presbyteroi*¹⁰). R. Sallaresas pabrėžia, kad „amžiaus klasių organizacijoje galima pastebėti aiškią religinę dimensiją“ (Sallares 1991; 165). Šią nuostatą galima panaudoti modeliuojant naujos dorybių sistemos ir naujos politinės teologijos istorinę genezę, besiformuojančią kaip tik jaunimo (Delfų Apolono) amžiaus klasės pagrindu.

Apibendrinant galima pasakyti, kad išskirtinis graikų polio bruožas pasižymėjo aiškiai fiksuotais grupinės atsakomybės elementais, glaudžiai susijusiais su jų padėtimi viename ar

⁷ Graikų klasikos pradžia.

⁸ Dviejų erų sąvarta, ženklinti krikščioniškąją revoliuciją ir gnostikų maišto pradžia.

⁹ Turima omenyje, kad antikinį polį, skirtingai nuo viduramžių burgo, M. Weberis laikė labiau vartojimo, o ne gamybos centru.

¹⁰ Lietuviškai galima būtų versti kaip *jaunimas ir senimas*; vok. *Jugend und Tugend*.

kitame amžiaus tarpsnyje. Polyje graikas konstruodavo savo tapatybę pagal priklausomybę tai pačiai amžiaus klasei ir jaunimo organizacinei struktūrai (gr. *helikiotes kai synphebos*).

Antikos istorija mena bent jau du garsius graikų politinio gyvenimo centrus, kurie buvo įkurti būtent visos ištremtos jaunimo kartos. Kalbama apie Tarantą ir Fokają. Apie pirmąjį atvejį kalba Diodoras ir Strabonas (Diodoras 8.21; Strabonas *Geografija*; 6.3.2–3). Strabonas pasakoja, kad Spartoje jaunimas pabandė įvykdyti valstybės perversmą, kurio metu galvas kaip skiriamuoju ženklu buvo apsigobę keistais apdangalais¹¹. Aristotelis, komentuodamas skirtingų amžiaus kartų konfliktą, pažymi, kad maišto visuomenėje sunkiausia išvengti yra tada, kai jaunesnioji tos pačios bendrijos dalis jaučiasi diskriminuojama, „kaip Lakedaimone vadinamieji mergvaikiai (gr. *partheniai*) [juk jie buvo kilę iš lygiųjų], kurie buvo užklupti ruošiant sąmokslą ir išsiųsti apgyventi Taranto“ (Aristotelis *Atėnų politėja*; 1306b). Fokajos poli panašiomis aplinkybėmis įkūrė taip pat mergvaikiai tremtiniai iš Fokidės (Herodotas *Istorija*; 1.146; Sakellariou 1990; 146).

Laikotarpyje iki susiformuojant Delfų teologijai tėvų ir sūnų konfliktus dėl valdžios tramdė erinių¹², baudžiančių už kraujo praliejimą giminės viduje, baimė (Aischilas *Choeferos*; 924). Bet naujųjų dievų požiūrį ir karingai nusiteikusio jaunimo liniją formuluojantis Delfų orakulas radikaliai keičia teisingumo ir elgesio vertinimo kriterijus. Naujosios politinės teologijos skelbėjas Apolonas savo dieviškąja ištarme reikalauja, kad Orestas teisingumo vardan nesvyruodamas nužudytų prasikaltusią motiną (Aischilas *Choeferos*; 954–959). Tai precedento neturintis reikalavimas, kuris egzistenciniu savo svoriu ir metafiziniu gyliu prilygsta Jahvės reikalavimui, kad Abraomas užmuštų savo sūnų Izaoką.

Pereinamuoju laikotarpiu kylančias įtampas graikų mitai siekia maksimaliai suasmeninti. Aštrėjančio kartų konflikto farvateryje išryškėja dvi pagrindinės smurtinių veiksmų kryptys.

A. Tėvai prakeikia savo vaikus

Dažniausiai tai vykdavo, nepasidalijant valdžios ir gviešiantis tų pačių moterų, kurioms tradiciškai buvo priskiriama galia tą valdžią legitimuoti. Būsimasis Achilo auklėtojas Foinikas permiega su savo pamote ir, savo tėvo Amintoro prakeiktas, visam laikui palieka savo namus (*Iliada*; 9.447–461). Tesėjas prakeikia ir ištremia Hipolitą, savo sūnų, pamotės Faidros neteisingai apkaltintą seksualine prievarta (Euripidas *Hipolitas*; 1084–1085). Oidipas prakeikia abu savo sūnus, Eteoklį ir Polineiką, o pats pasirenka tremtinio dalį (*Tebaidė*; 3; Euripidas *Foinikietės*; 67). Tantalas, savo turimai nevaržomai galiai parodyti, nužudo savo sūnų Pelopą (Pindaras *Olimpinė Odė*; 1.46–58). Olimpiečių atgaivintas Pelopas tolesniame savo gyvenime patenka į uždara neapykantos ratą ir, keršydamas už savo pirmagimio nužudymą, prakeikia kitus savo sūnus, Atrėją ir Tiestą, – pasmerkia juos kruvinai tarpusavio vendetai (Gantz 1993; 544).

¹¹ Kalbama apie jaunimo karinių draugijų skiriamuosius ženklus, kuriuos jų nariai nešiodavo kaip ypatingos jų tapatybės simbolius.

¹² Keršto deivės, vaizduojamos kaip pragarų šunys, persekiojantys savo giminės kraujo žudikus.

Kruvina vaikžudysčių bakchanalija neaplenkė ir valdžios trokštančių moterų. Altaja, keršydama už savo brolių nužudymą, klasingai pražudo savo pačios sūnų Meleagrą (*Iliada*; 9.567). Prie šios nešlovingos vaikžudžių kohortos galima būtų priskirti ir Kreontą, tiesiogiai kaltą dėl savo dukterėčios Antigonės mirties ir netiesiogiai – dėl savo paties sūnaus Haimono (Sofoklis *Antigonė*; 760–761). Sofoklio personažas Kreontas simbolizuoja basilėją, tradiciškai reikalaujantį, kad sūnus jam paklustų visiškai: „*Aukščiau už viską tėvo turi būt valia. / <...> geidauja žmonės visados / Savo šeimoj turėti paklusnius vaikus*“ (Sofoklis *Antigonė*; 640–642). O jo sūnus Haimonas tėvui atšauna kaip tipiškas naujosios kartos lygiųjų draugijos atstovas, atvirai kvestionuojantis senųjų išmintį ir tėvų autoritetą: „*Kur vienas šalį valdo – polio ten nėra. <...> / Vien tyrlaukiuos galėtum vienas viešpatauti*“ (Sofoklis *Antigonė*; 737–739). Aštriame ir kompromisų nežinančiame Kreonto ir Haimono apsižodžiavime galima matyti, kaip jaunoji karta ima reikalauti sau pagarbos, įvertinimo ir netgi teisių.

B. Vaikai užmuša savo tėvus

Niūriausias mitinis siužetas šia tema bylojo apie Tėbų karalių Lają, nužudytą jo paties sūnaus Oidipo (Euripidas *Foinikietės*; 13–26), kuris paskui užėmė savo tėvo sostą ir vedė teisę valdyti suteikiančią savo paties motiną Jokastę. Mino sūnų Katrėją orakulas buvo įspėjęs dėl mirtino pavojaus, kuris grėsė jam nuo jo paties sūnaus rankos. Jo sūnus Altaimenas, bijodamas, kad neišsipildytų baidi pranašystė, pabėgo į Rodą, bet dėl to karalius vis tiek neišvengė Apolono nulemtos mirties nuo savo paties sūnaus rankos (Apolodoras *Biblioteka*; 3.2.1–2). Telegonas, pats to visai nenorėdamas, aklame susidūrimo mirtinai sužeidė savo tėvą Odisėją (*Telegonija*; 1; Apolodoras *Epitomė*; 7.36). Galiausiai, Orestas dėl valdžios negailestingai pribagė savo motiną Klitaimnestrą (Aischilas *Choeforos*; 973–989).

Mitai nedvejotinai leidžia suprasti, kad žudynės dėl valdžios tarp tėvų ir vaikų yra nulemtos paties likimo ir dėl to niekaip neišvengiamos. Regis, likimas čia – tik kitas, supoetintas ir mitologizuotas istorinės krizės vardas. Hesiodas, išdėstydamas penkių žmonijos amžių teoriją, pabrėžia, kad seniai buvusi harmonija tarp kartų baigiasi būtent geležies amžiuje: „*Tėvas nebus panašus į vaikus, vaikai gi į tėvą. <...> / Savo senųjų tėvų vaikai pradės neapkęsti*“ (Hesiodas *Darbai ir dienos*; 182, 185).

Apibendrinant galima būtų pasakyti, kad graikų mitopoetinė tradicija iliustravo prarają, atsivėrusią tarp skirtingų kartų bronzos epochos pabaigą ženklinančiame XIII a. pr. Kr.

Herojų amžius

Istorinė epocha, apėmusi laikotarpį nuo 1200 iki 700 pr. Kr., Homerui buvo herojų amžius. Meno istorikai, šiek tiek vėlindami šio laikotarpio pradžią, jį vadino protogeometrinio ir geometrinio keramikos stiliumi, politiniai istorikai – graikų viduramžiais, o archeologai – geležies amžiumi (Morris 1997; 96–131; Morris 2000; 77–109). Pačią Tamsiųjų amžių (gr. *skoteinoi aiones*) sąvoką į istorinę vartoseną įvedė klasikinis filologas Gilbertas Murray'us. Jo manymu, būtent „Tamsiaisiais amžiais prasideda tikroji Graikijos istorija“ (Murray 1907; 29). Graikijos

Tamsiuosius amžius istorikas manė buvus tarp graikų priešistorės ir tikrosios jų istorijos, laikydamas juos pagal svarbą viduramžių Europos Tamsiųjų amžių analogu. Didžiulę įtaką Antikos istorijai turėjusi Moseso Finley'aus studija *Odisėjo pasaulis* Tamsiuosius amžius (1100–800 pr. Kr.) pristatė kaip paradigminę visos vėlesnės graikų politinės, religinės ir kultūrinės raidos starto aikštelę (Finley 1954).

Nustatant chronologiją, dažniausiai remiamasi archeologijos arba meno istorijos siūloma metodika, bet idėjų istorijos atveju tas įprastas schemas tenka šiek tiek modifikuoti. Synchronizuojant mitinę ir istorinę chronologijas atsiranda tam tikrų įtampų. Pagal nusistovėjusią tradiciją bronzos amžius Graikijoje baigiasi kartu su XIII a. pr. Kr., o geležies amžius prasideda XII a. pr. Kr., tačiau kur tarp jų reikėtų įsprausti herojų amžių? Ir kaip geriau jis turėtų būti vadintinas – bronzos amžiaus pabaiga ar geležies amžiaus pradžia?

Arnoldas Toynbee'is, aiškindamasis idėjų istorijos periodizacijos problemą, svarbiausiu momentu laikė tai, kad Hesiodas, kalbėdamas apie faktiškai tą patį istorinį laikotarpį, trunkantį nuo XII iki VIII a. pr. Kr., jo viduje išskiria du dažnai susipinančius segmentus – bronzos amžių ir herojų amžių (Toynbee 1934a; 158). Josephas Fontenrose'as taip pat atkreipė dėmesį į tai, kad Hesiodas keistai ignoravo turėjusį būti beveik akivaizdų faktą, jog istoriškai abu amžiai – *bronzos* ir *herojų* – faktiškai sutapo (Fontenrose 1974; 9).

Problema ta, kad pagrindinių herojų vardai tradiciškai siejami su XIII a. pr. Kr. įvykiais, bet heroizmas, kaip esminis naujojo graikų mentaliteto požymis, daug tinkamesnis XII–IX a. pr. Kr. būklei nusakyti. O mūsų nagrinėjamu atveju labai svarbu išskirti tuo metu naujai besiformuojančio žmogaus *idealių tipą* ir laiką, kuriame vyko jo istorinė genezė. Graikijoje tai buvo Tamsieji amžiai ir joje reiškėsi herojų laikai. Kaip rašo Kurtas Raaflaubas, Homeras ir Hesiodas, fragmentiškai minėdami dar bronzos amžiaus įvykius ir painiodami juos su geležies amžiaus faktais, iš esmės kalba apie IX a. pr. Kr. graikų visuomenę (Raaflaub 1993; 45). Tiriant Tamsiųjų amžių epochos socialines tendencijas Hesiodo kūryba gali būti svarbesnis šaltinis ir duoti tikslesnes besiskleidžiančio naujo laiko gaires negu abu Homero epai. Hesiodo gebėjimas matyti tuos pačius reiškinius keliais skirtingais rakursais suteikė jam naujų teopolitinės sintezės galimybių. Žinia, Hesiodas nebuvo išskirtinius elito poreikius aptarnaujantis graikų poetas, koku, su tam tikromis išlygomis, galima būtų pavadinti Homerą. Bojotijos poetas nematė reikalo, pasakodamas gražiai parinktus mitus, linksmini ir guosti įtampas iškamuotą ir nepasiekiamą lūkesčių išvargintą publiką, kuri mitinius herojus laikė absoliučiu ir neginčijamu elgesio pavyzdžiu. Galima net būtų sakyti, kad Hesiodas buvo dviejų pasaulių žmogus, savo kūrybinėje laboratorijoje radęs unikali būdą sugretinti Olimpo šešėlyje besiglaudžiantį tradicinį pasaulį ir jo pašonėje naujai besiformuojantį politinį kosmą¹³.

Hesiodo suformuluota istorinės raidos koncepcija kalba apie nuolatinį, nepaliaujamą žmonių regresą. Bet metalų simboliais pagrįstos laikų sekos požiūriu „herojų amžius yra istorinė anomalija“ (Meyer 1953; 44). Herojų amžiaus įtraukimas šiame istoriniame naratyve atrodo

¹³ Šia prasme vėlesnė graikų minties tradicija pasižymi ir kitais panašiais pavyzdžiais: Talio, kurio asmenyje susisijęs paskutinio išminčiaus ir pirmojo filosofo vaizdiniai, ir Demokrito, buvusio paskutinių graikų gamtos filosofo ir pirmuoju žmogiškojo kosmo tyrinėtoju.

tarsi keista ir įmantri poeto interpoliacija, turinti aiškų tikslą ne tik atkurti pamintą žmonių dorybę, bet ir sukonstruoti visiškai naują, pavyzdžio neturinčią visuomenės viziją. Kodėl tokiu atveju būtent herojų amžius, teorijoje turėjęs ženklinti tik dar vieną žingsnį leidžiantis istorijos nuokalne žemyn, žadino tokį savo amžininkų dėmesį ir vėlesnių kartų susidomėjimą? Galimas daiktas, problemos raktas slypėjo naujoje visuomenės vizijoje, gebėjusioje atpalaiduoti žmonių kūrybines galias. Tenka pripažinti *cum grano salis*, kad bent jau jėgos panaudojimo srityje tamsieji amžiai išties padarė didžiulę pažangą (Burn 1966; 2).

Vadinamasis herojų amžius Graikijos istorijoje ženklino laikotarpį, kuriame vyko precedento neturinti socialinių paradigmų kaita, pereinant šiai Pietų Balkanų tautai nuo hierarchinio pobūdžio rūmų visuomenės modelio prie heterarchinio polių pasaulio. Herojų egzistencijos tikslas buvo išjudinti, o sėkmės atveju – ir visiškai atmesti klaninę visuomenę struktūrą, kuri trukdė ar net blokavo bet kokias individualias pastangas išsikovoti geresnę padėtį visuomenėje. Būtent herojai, praminti pilių griovėjais (gr. *ptoliporthoi*), sudavė bronzos amžiui mirtiną smūgį (Фоп 2004; 148, 249–252). Vadinamuoju pomikėniškuoju laikotarpiu (1125–1050 pr. Kr.) Graikijoje vyko radikalus perėjimas iš bronzos amžiaus į geležies amžių. Tai buvo laikas, kai vyko tradicinio bronzos amžiaus pasaulio nevaldomo žlugimo procesas, o naujasis, galėjęs remtis geležies amžiaus technologijomis ir mentalitetu, dar nebuvo sukurtas.

Kultūros istoriko ir archeologo Iano Morriso manymu, herojų amžius davė graikams simbolinių atskaitos tašką, nuo kurio jie galėjo kildinti savo praeitį (Morris 1999; 41). Herojų amžius buvo savotiška parengiamoji geležies amžiaus stadija, jos priešistorė, pats herojaus fenomenas būsimajai politinei kartai rodė tinkamą ir siekiamą jos elgesio standartą. Šiuo pereinamuoju laikotarpiu žmonių mentalitetas vis dar pasižymėjo bruožais, būdingais abiem epochoms. Šveicarų kultūros istorikas Jacobas Burckhardtas, apžvelgdamas herojų amžių ir herojų kultą, netgi pabrėžė, kad tai buvo „pirmas tikrai pozityvus graikų suformuotas kultūrinis idealas“ (Burckhardt 1934; 316–336).

Graikų bendruomenės gyveno išsiskirsčiusios ekonomiškai savarankiomis šeimomis (gr. *oikoi*), kurioms vadovavo gentinių klanų vadai – basilėjai. Tukididas liudija, kad pirmiausia graikus valdė dinastiniai monarchai (gr. *patrikai basileiai*) (Tukididas *Peloponeso karas*; 1.13). Po Mikėnų rūmų pasaulio griūties vienintelė nors ką reiškianti socialinė pareigybė tapo basilėjas (Drews 1983; 109–115). Savo ruožtu, Mosesas Finley'us Homero basilėjus laiko labiau galios šešėliais, nei tikrą valdžią turėjusiomis galios figūromis. Jo manymu, basilėjai savo turima įtaka ir socialiniu vaidmeniu labiau priminė vadus (angl. *chiefs*) arba žemių viešpačius (angl. *lords*) negu karalius (Finley 1954).

Remiantis galios savaiminio augimo logika ir istoriniais Artimųjų Rytų pavyzdžiais, graikų basilėjai buvo kandidatai į neribotą galią pretenduojančius geležies amžiaus monarchus Pietų Balkanuose. Bet karališkojo skeptro pergalė graikuose pasirodė esanti trumpaamžė ir susiskaldžiusioje, ekonomiškai silpnoje Tamsiųjų amžių Graikijoje basilėjai neišnaudojo (teorinės) galimybės tapti karaliais Artimųjų Rytų imperijų pavyzdžiu.

George'as Dumézilis įtikinamai aprašė istorinį procesą, rodžiusį, kaip geležies amžiaus priešaušryje karių klasė pradėjo atsiskirti nuo žynių klasės (Dumézil 1970). Atsiskyrimo pro-

cesą lydėjo neišvengiama kova dėl galios viršenybės ir šią kovą suirutės ir smurto sąlygomis vienareikšmiškai laimėjo kariai. Chrisas, iškėlęs žynio skeptrą¹⁴, maldaus už išpirką paleisti jo dukterį Chriseidę (*Iliada*; 1.12–21). Tačiau Agamemnonas šiurkščiai paniekina žynio autoritetą (*Iliada*; 2.24–8), iškeldamas vyrų vado (gr. *anax andron*) skeptrą aukščiau žynio skeptro (*Iliada*; 2.100–115). Galima sakyti, Homeras šioje situacijoje faktiškai kalba apie paskutinį smunkančios hierateumos bandymą pasipriešinti bekylandčiai strateumai. Basilėjai buvo tragiškos istorinės figūros, kurių šaknys vis dar buvo dar bronzos amžiuje, bet Trojos karas tas šaknis sunaikino. Aristotelis minėjo, kad pirmiausia graikuose egzistavusi monarchija ir tik po kurio laiko ji užleido savo vietą aristokratijai (Aristotelis *Politika*; 1286b).

Kaip pažymi Christopheris Dawsonas, tradicinio Mikėnų pasaulio pagrindas „buvo jau ne šventapilis¹⁵, bet karo vadai. Kalbama buvo apie Homero epų herojinę visuomenę ir aišku tai, kad Homero pasaulyje nebuvo vietos nei piliečiui, nei žyniui, nei pirkliai – tik herojui ir jo komandai“ (Dawson 1956; 152). Bronzos amžiaus teokratinės visuomenės socialinę kontrolę palaikė remdamosi dievų valia grindžiamu autoritetu ir atmetė bet kokias naujas, spontaniškas žmogiškąsias iniciatyvas. Herojai buvo ta nauja socialinio elito atmaina, kuri pirmoji radikaliai išsižadėjo bet kokių sakralinės monarchijos elementų. „Skirtingai nuo visagalio faraono, įsikūnijusio dievo, nuo kurio priklausė gamtos ir visuomenės išsaugojimas, epinis herojus, kaip karaliaus prototipas, stojo prieš jam svetimą pasaulį, nuo kurio jis stengėsi tą tvarką atskirti“ (Gunnell 1987; 40). Herojus buvo iš socialinės periferijos kilęs žmogus, kuris pirmas išdrįso sukilti prieš tradicinį karalių žynį. Cecilis Bowra šio naujojo mentaliteto pagrindu vadino „atšiaurų karinės pasaulėžiūros realizmą“, atmetantį bet kokius iš dieviškojo kosminio plano kylančius transcendentinius motyvus (Bowra 1964; 119–120). Tačiau, kaip sako I. Morrisas, „nereikėtų herojų amžiaus laikyti iškreiptu Mikėnų pasaulio atspindžiu; tai buvo veikiau naujai steigiamos tradicijos pradžia, būtina išankstinė sąlyga geležies amžiaus idėjai sukurti“ (Morris 1999; 41). Kaip pažymi Jonathanas Gottschallas, basilėjai buvo gimininių bendruomenių vadai pagal kilmę (Gottschall 2008; 31), o herojai – jų charizmatiniai lyderiai. Herojus Graikijoje buvo naujo tipo lyderis, vadintinas ne tiek karaliumi, kiek *didžiuoju vyru* ar *vadu* (Farenga 2006; 37–45; Thalmann 1998; 249–255; Morris 2000; 201; Hammer 2002; 29–43). Paklusimo jam pagrindas rėmėsi asmeniškai įgytu autoritetu ir buvo realizuojamas per karinį vadovavimą, teisingumo vykdymą, gamybos organizavimą ir religinį kultą (Farenga 2006; 102; Thomas, Conant 1999).

Socialinėje suirutėje basilėjų laukė didžiuliai išbandymai – tikėtis taikiai vadovauti savo giminėms šansų buvo nedaug. Tokiomis sąlygomis herojai, daug nuosekliau naudojantys jėgos logiką, pradėjo sėkmingai stebėti karinėje stichijoje menčiau besiorientuojančius karališkųjų šeimų narius. Jeanas-Paulis Vernantas pabrėžia, kad bronzos graikų mentalitete turi labai aiškiai apibrėžtą konotaciją. Pasak J.-P. Vernanto, „graikų religinėje mintyje bronzos simbolizavo kario rankose esančią galią“ (Vernant 2006; 36). Tarp karo lauko vadų ir tradicinių didikų užsimezgė konfliktas ir herojai ėmė sparčiai išstumti basilėjus (Jackson 1982; 1–110). Ulrichas

¹⁴ Skeptras senovės pasaulyje – religinio autoriteto ir galios legitimacijos simbolis.

¹⁵ Turima omenyje Aigėjo pasaulio rūmų kultūra.

Wilamowitzas-Moellendorffas yra atkreipęs dėmesį į tai, kad „Homero herojai dažniau tapdavo karaliais negu žmonės, kilę iš *laoi*“¹⁶ (Wilamowitz-Moellendorff 1932; 8). Karalius bronzos amžiaus pabaigoje priverstė nusilenkti jam žynį, o geležies amžiaus priešaušryje herojus į šešėlį pastūmė karalių. Mitopoetinėje tradicijoje Heraklis, rodomas kaip herojus, kuris akivaizdžiai nustelbia savo karalių Euristėją, taip kaip Trojos cikle herojus Achilas užgožė vyriausiąjį karalių (gr. *basileutatos*) Agamemnoną.

Herojų amžiuje Graikijoje išsivysto simbolinė priešprieša tarp karališkumo (svarbiausias simbolis – skeptras iš lauro medžio) ir karingumo (pagrindinis atributas – uosinė ietis). Nerimstančio karinio konflikto sąlygomis ietis beveik neišvengiamai iškyla virš skeptro. Bronzos amžius atvėrė duris puikybės (gr. *hybris*) (Vernant 2006; 39), kuri jau pati savaime griovė nusistovėjusią tradicinę tvarką, tiesiog supriešindama jėgą su teisingumu. Pasak J.-P. Vernanto, nepaprastosios būklės sąlygomis „ietis – tai *hybris*, o skeptras reiškia *dike*“ (ten pat; 39). Naujoji žmonių giminė, Hesiodo žodžiais tariant, buvo tarsi „*padaryta iš uosių*“¹⁷, *baisi ir galinga. Rūpėjo / jiems tik Arėjo darbai*“ (Hesiodas *Darbai ir dienos*; 145–146). Ietis iš tikrųjų kariui reiškė viską. Be savęs ir savo galios jis faktiškai nieko daugiau nepripažino. Herojus Kainėjas išmeigdavo savo ietį agoros viduryje¹⁸ ir reikalaudavo, kad kiekvienas, einantis pro šalį, pagarbintų šio išaukštinamo ginklo dieviškumą (Vernant 2006; 39).

Tamsiųjų amžių graikų visuomenėje basilėjas užima vietą, kurią Maxas Weberis apibūdino kaip *tradicinį autoritetą*; herojus šiame kontekste primena kitą M. Weberio nukaltą idealų tipą – *charizmatinį autoritetą* (Weber 1978; 841–1157)¹⁹. Epo pasaulyje herojai pasireiškė kaip tikri charizmatiniai visuomenės lyderiai. Akivaizdu, kad herojų amžiuje radikaliai keitėsi socialinių saitų pobūdis: statiškus namų saitus tarp gentainių pakeitė dinamiški žygio saitai, susiklostę tarp bendražygių, davusių priesaiką visų pasitikėjimą kėlusiam savajam žygio vadui. Homero epuose pateikiama šio proceso pavyzdžių: poetas pasakoja apie Nirėją nuo Simės, kuris šiaip jau buvo paveldėjęs labai aukštą *tradicinį autoritetą* – buvo viešpaties (gr. *anax*) Charopo sūnus – bet į Troją su savimi sugėbėjo atsivesti viso labo tik tris laivus, nes buvo „*nelabai narsus, tad vyrų nedaug teturėjo*“ (*Iliada*; 2.675). Charizmatinio autoriteto stoka akivaizdžiai sumažino jo valdžios pripažinimo galimybes. *Odisėjoje* panašioje padėtyje atsiduria Telemachas (*Odisėja*; 16.400–405), pagal visas tradicijas galėjęs tikėtis iš savo tėvo paveldėti šiam priklausiusį autoritetą, nepaisant to, neturėjęs Itakėje absoliučiai jokios galios, nes šiai generuoti tradicinės legitimacijos jau nebeužteko – XIII a. pr. Kr., visuotinės krizės sąlygomis, šiai funkcijai atlikti prireikė herojams būdingo charizmatinio autoriteto. Homeras Sarpedono lūpomis nusako tokio herojaus elgesio *credo*:

Už ką mus <...> gerbia labiausiai, / jei mums, iš šitų kautynių pabėgus, / būtų žadėta nesenti ir tapt nemirtingiems per amžius, / žinoma, tuosyk nei aš pirmose gretose nekovočiau, / nei va tavęs nevaryčiau kovon, kuri garsina vyrą. (Iliada; 12.310–325)

¹⁶ Gr. oficiali karaliaus karinė palyda.

¹⁷ Turima omenyje uosiniai iečių kotai.

¹⁸ Tikras Friedricho Schillerio landfogto iš *Viliaus Telio* prototipas.

¹⁹ Įsidėmėtina, kad trečioji M. Weberio išskirta autoriteto rūšis – *racionalus autoritetas* – graikuose pradeda formuotis tik po vadinamosios polio revoliucijos, įvykusios VIII a. pr. Kr.

Perfrazuojant garsų V. I. Lenino posakį, karalius ten dažnai būdavo valdžia be jėgos, o herojus – jėga be valdžios. Kokius argumentus iš savo pusės galėjo pasiūlyti herojus? Prancūzų archeologas Paulis Faure'as atkreipė dėmesį į tai, kad dar prieš Trojos karo pradžią karalių valdžia Graikijoje akivaizdžiai buvo pašlijusi ir labai menkai kontroliavo formaliai jai priklausančias teritorijas. Yra išlikusių net hetitų karaliaus laiškų savo karališkajam *Achijavos*²⁰ broliui, kuriuose skundžiamasi dėl nesuvaldomo jaunų graikų gaujų elgesio svečiose šalyse (Фоп 2004; 164). Beveik visų garsių herojų vardai tikrovėje priklausė faktiškai nekontroliuojamų plėšikų gaujų vadams. Persėjas, Belerofontas, Tesėjas, Heraklis, Jasonas ar Oidipas tikrai nekovojo nei už teisybę, nei už dorybę. Jie kovojo tik už save ir už saviškius, o šioje kovoje leido sau daryti viską, kas, susiklosčius aplinkybėms, galėjo peržengti bet kokias įsivaizduojamas ribas (Oidipo atvejis). V. Farenga'os manymu, Trojos karas ir Odisėjo klajonės puikiai atspindėjo to laiko įtampą tarp basilėjų autoritarizmo ir bendruomenės puoselėjamo egalitarizmo. Basilėjų vadovaujamos valstybės formacijose buvo jaučiama didžiulė įtampa, iškilusi tarp elitų. Basilėjai buvo linkę atkurti anksčiau gyvavusią socialinę hierarchiją, o pati bendruomenė – jokiais būdais to neleisti (Farenga 2015; 102–103). Anarchija Pietų Balkanuose buvo taip įsisiautėjusi, kad jauniems, padėties neturintiems avantiūristams Graikijoje akivaizdžiai darėsi ankšta ir jie nuotykių ieškojo net Mažajoje Azijoje, pakeliui plėšdami, žudydami ir prievartaudami visus, kas pasitaikydavo po ranka. Realiai bronzos amžiaus Graikijoje egzistavo „dvi profesionalių kariūnų kategorijos: iš vienos pusės – reguliari armija, o iš kitos – nereguliarūs plėšikų būriai“ (Фоп 2004; 132). Vyrų kariaunai vadovavo lavagetas²¹, o jaunimo šauktiniams – herojus. Pirmieji šaukėsi Poseidono, antrieji – Arėjo (ten pat; 141). Bronzos amžiaus gale Poseidonui skirtos amfiktionijos²² Graikijoje nesugebėjo efektyviai apsaugoti gyventojų ir kaip organizacijos formos buvo atmestos. Herojų gaujų taktika buvo daug lankstesnė, ištvermė – daug didesnė ir sėkmės sąlygotas prestižas tautos akyse buvo daug didesnis negu tradicinės monarchijos. Į juos buvo galima kreiptis kilus pavojui ir tikėtis efektyvių veiksmų. Taigi herojų vėlyvajame bronzos amžiuje galima laikyti savotišku to laiko krizių vadybininku, nesisteminio kovotoju dėl išlikimo. Visas herojaus gyvenimas nukreiptas socialinei padėčiai taisyti ir jaunimo amžiaus grupės interesams ginti. Tą visa apimančio smurto atmosferą P. Faure'as apibendrina taip:

Galima stebėti paradoksą, kurį suformavo viską aplink tvirkinantis karinis aktyvumas, kuriuo mėgavosi Mikėnų pasaulis savo klestėjimo laikais: atpalaiduodamas nevaržomą individualizmą, griauinantį pačius to meto kultūros pamatus, santykius tarp žmonių jis pakėlė į daug aukštesnį lygį, negu leido padaryti visos to meto valstybinės, ekonominės ir socialinės normos, o galiausiai iš to atsirado pats humanizmo fenomenas. Kilęs iš medžioklės, karas graikuose virto ypatinga žaidimo, sporto ir kultūros forma. Šiam karių, kariūnų, kareivių, kovotojų ir partizanų pasauliui mes esame skolingi pačių dvasinių pergalių idėją, panegirikas ir epitafijas, sukurtas jo rungtynių nugalėtojams. (ten pat; 165)

²⁰ Taip hetitai XIII a. pr. Kr. vadino Mikėnų Graikiją.

²¹ Gr. *liaudies*, kitaip tariant, kariaunos, *vadas*.

²² Gr. religinės teritorinės bendruomenės, pasižymėjusios menku socialinio solidarumo laipsniu.

Heros

Iliadoje Homeras pateikia herojaus koncepciją, puikiai išreiškiančią jo fizinį ir dvasinį tinkamumą karybai ir kariniam etosui. Tai dieviškas vyras (gr. *theios aner*), kuris pasiekia amžinos šlovės, jaunas žudamas mūšio metu (Griffin 1980; 81; Schein 1984; 67). Homeras herojais paprastai vadina didžius karius, bet kartais šiuo žodžiu nusakomas ir žmogaus socialinis pranašumas (Burkert 1985; 203). Hesiodas pateikia naują mitologizuotos socialinės tvarkos modelį, kuris buvęs įtvirtintas po kelias kartas vykusių konfliktų ir susitarimų tarp dievų. *Teogonijoje* jo pozicija vis dar buvo konservatyvi. Čia poetas išreiškė tikėjimą, kad Dzeuso legitimuojama sociopolitinė tvarka (senoji Homero paradigma) yra teisinga. Kartu *Darbuose ir dienos* jis faktiškai jau siūlo šį modelį keisti kitu, pasisakydamas už naują, reformistinę politinę aretę (Naddaf 2002; 343). Gerardas Nadaffas atkreipė dėmesį į tai, kad, rašydamas *Teogoniją*, veikiausiai dedikuotą poeto kūrybą rėmusiam Chalkidės basilėjui Amfidamui išaukštinti, Hesiodas šia savo eulogija iškilmingai atsisveikino su basilėjų pasauliu, o štai pristatydamas *Darbus ir dienas* jis pateikė jau gana griežtą savo gyvenamo laiko kritiką, išpėdamas apie grėsmingą ateitį. Poetas iš esmės kvestionavo homeriniame pasaulio modelyje pateiktą ir Dzeuso simbolizuojamą sociopolitinę tvarką ir, nuosekliai vykdydamas savo pasirinktą socialinės kritikos misiją, tapo „Vakarų politinės paidėjos katalizatoriumi“ (ten pat).

Homerui herojus paprastai reiškia puikų karį ir faktiškai nėra jokio pagrindo po mirties laikyti jį koku nors realiu garbinimo objektu (Rohde 1925; 116). Atsakydamas į Odisėjo žodžius apie gražią herojaus mirtį, Achilas taria: „*Nėr ko taip guosti ir girti mirties, šviesus Odisėjau. / Aš malonėčiau geriau už tarną būti pas kitą. / Nei karaliauti visų lig šiol numirusių tarpe*“ (*Odisėja*; 11.488–491). Hesiodo požiūris į herojus smarkiai skiriasi nuo Homero. Jis siekia sukurti etaloną sektingam elgesiui matuoti ir kaip tik tuo tikslu žmonių istorijoje išskiria ypatingą herojų amžių (Hesiodas *Darbai ir dienos*; 158–159). Herojai, esą, gimsta tada, kai susimaišo žmonių ir dievų kraujas. Kaip Hesiodas pabrėžia savo poemos pabaigoje, „*šitokios štai nemirtingos* [deivės, nimfos], *pamilusios vyrus mirtingus, / Jiems pagimdė vėliau panašius į dievus palikuonis*“ (Hesiodas *Teogonija*; 1019–1020). O ir po herojų mirties Hesiodas įkurdina juos ne Hade, bet *Laimingųjų salose*²³, kur jie gyvena aukso amžiaus viešpaties Krono globoje (Hesiodas *Darbai ir dienos*; 167–173).

Pasak Bernardo Knoxo, to meto Graikijoje herojais buvo laikomi žmonės, pasižymėję ypatingu, nestandartiniu elgesiu (Knox 1983; 24). Jis priduria, kad visuomenei herojinio tipo žmonių prisireikia tada, „kai žmogiškąją dvasią ištinka grėsminga krizė, kai iškyla pavojus pačiai žmogiškajai egzistencijai, o lojalumas pagrindiniam gyvenimo principui reikalauja rinktis kentėjimą ar net mirtį“ (ten pat; 57–58). Visuomenei tuo metu nepaprastai reikėjo modelio žmogaus, kuris būtų mokėjęs veikti visuomenėje, praradusioje socialinius orientyrus. Homero

²³ Erwinas Rohde čia įžvelgia tam tikrą graikų herojaus vaizdinio metamorfozę, susijusią su pasikartojančio gyvenimo (Pindaras *Olimpinėje Odėjo* 2.57 kalba apie herojaus *trigubą atgimimą*), sėkmingos kovos ir palaimingo išrinktumo pažadu Eliziejaus laukuose (Rohde 1925; 118). Panašu, kad F. Nietzsche'ės idėja apie *Ewigę Wiederkunft* kilusi iš ten pat.

herojus, pažymi B. Knoxas, kaip tik ir demonstravo tokį ektraordinarinį gebėjimą „veikti bauginančioje tuštumoje – tokioje dabarties formoje, kuri nemokėjo pažadėti ateities vilties ir duoti praeities pateisinimo“ (ten pat; 4–5).

Herojai, teigia Gunnelis Ekrothas, buvo unikali graikų pasaulio institucija, specialiai subrandinta iš avantiūristinės prigimties žmonių ir skirta socialinėms krizėms spręsti (Ekroth 2007; 106). Kalbama apie savotišką krizės meto socialinės pedagogikos instituciją. C. Bowra atkreipė dėmesį į tai, kad graikų herojus buvo ne šiaip stiprus žmogus. Jo pavyzdys turėjo „kitus įkvėpti karo žygiams, *pranašaujantiems, kad ateina nauja tvarka*“ (kursyvas – R. K.) (Bowra 1957; 10). Heroizmo fenomenas išsiskyrė ypač stipriu socialinio pavyzdžio užtaisu. Pavyzdžio neturintio socialinio virsmo laikotarpiu herojaus aura mokė universaliai sektino pavyzdžio. Be galimybių, kurias atvėrė herojaus elgesio modelis, nebuvo galima tikėtis šlovės²⁴, o minimumu laikotarpiu tik tai ir turėjo socialinės svarbos. Herojų gyvenimo variklis – šlovės siekimas. Šlovės siekimas (gr. *klea andron*) tampa pagrindine herojų amžiaus idėja (Chadwick 1926; 329). Herojaus tikslas, kaip Pelėjas mokė savo sūnų Achilą, „būti pirmam tarp visų ir aukščiau už kitus prasimušti“ (*Iliada*; 11.784).

Herojus, pasižymėjęs šlovingu gyvenimu, po mirties būdavo garbinamas kaip pusdievis ir poetai šlovindavo pavyzdžio vertą jo gyvenimą nuo lopšio iki mirties (Bowra 1952; 94). Naujomis aplinkybėmis, kai statiskas bronzos amžiaus teokosminis pasaulio modelis ir žemėje jį atkartojanti sakralinė monarchija buvo galutinai delegitimuoti, herojai buvo pirmieji geležies amžiaus veikėjai, pajėgę formuoti alternatyvą į nebūtį nuėjusiai atminties kultūrai. Jie tuo metu buvo vienintelės būtybės, galėjusios pateikti patrauklų asmeninės sėkmės pavyzdį, išaukštinantį žmogaus galimybę kraštutinėmis pastangomis prilygti dievams (gr. *enthousiasmos, apotheosis*). Herojų „motyvai galėjo įvairuoti, bet visi jie kilo iš tos pačios nuotaikos; juos stūmė sielos aistra, *thymos*; <...>. Tai buvo vyraujantis herojų charakterio bruožas. Ir šis aistrų siautėjimas stelbė jų protą“ (Knox 1983; 29). Herojai buvo savo visuomenės gynėjai, elitiniai jos karinio sparno kovotojai (gr. *promoi, promachoi*) (Polignac 1995; 147; Φορ 2004; 154). Herojus, norėdamas įvykdyti prisiimtą socialinę funkciją, privalėjo pasižymėti ypatingomis charakterio savybėmis – tokiomis kaip fizinė jėga (gr. *bia*) ir klatinga mintis (gr. *metis*).

M. Weberis herojų elgesyje išvėlgė netgi tam tikrą naujojo amžiaus teomachijos²⁵ elementų: „<...> herojus pakyla virš kasdienybės ne dievų dėka, bet jų nepaisydamas, o dažnai – ir prieš juos eidamas“ (Weber 2000; 126). Bernardas Knoxas atkreipė dėmesį į tai, kad, mėgindami atrodyti panašūs į dievus, herojai stengėsi sekti olimpiniais charakterio bruožais, neįtikėtinais sunkiniais jų socialinį gyvenimą, įprastinę žmogiškąją kasdienybę darydami beveik neįmanomą: „<...> tai atsisakymas eiti į kompromisus, taikytis su pralaimėjimu ir apskritai kaip nors keistis“ (Knox 1983; 66).

Patrauklaus sekimo objekto buvimas padėjo stiprinti žmonių pasitikėjimą savo jėgomis ir bendruomenės solidarumą. Christopho Auffartha nuomone, „visuomenės grupės pagal bendro

²⁴ Sofoklio *Antigonėje*, nors ten herojė kalba apie save, vis dėlto galima matyti akivaizdžią nuostatą, kad pagrindinis herojaus bruožas yra šlovės (gr. *kleos*) troškimas (Sofoklis *Antigonė*; 503).

²⁵ Kova su dievais.

įsivaizduojamo protėvio, herojaus, fikciją netgi formavo savo tapatybes“ (Auffarth 1999; 40). Herojus yra fiksuotas tamsiųjų amžių visuomenės žmogiškasis charakteris, plastiškai sustingusi dieviškojo vyro arba dieviškojo herojaus (gr. *heros theos*) kaukė, prakilniai išaukštinta Pindaro (Pindaras *Nemėjos odė*; 3.22)²⁶.

Wilhelmas Wundtas, pabrėždamas, kad herojų amžiuje „išsiskleidžia individualus asmuo“, plėtoja savo teiginį taip toli, kad, remdamasis vos ne euhemeristine²⁷ tradicija, netgi siūlo ne graikų herojus kildinti iš dievų, bet pačius naujuosius Olimpo dievus simboliškai kildinti iš herojų (Wundt 1916; 281).

Išmokęs reikalingų gebėjimų ir patyręs iniciaciją, jaunas herojus siekdavo patikrinti savo ypatingumą žygiuose (medžioklėje ir kare), kad pelnytų nemarią šlovę gentainių atmintyje ir išsikovotų savęs vertą vietą krizės apimtoje visuomenėje. Pirmas herojaus žingsnis buvo susirasti bendramintį palydovą. Tai buvo herojaus jaunesnysis partneris, *mažasis herojus* ir kartu ritualinis pagrindinio herojaus substitutas – jo terapontas (gr. *therapon*). Klasikiniai herojaus ir jo teraponto poros pavyzdžiai galėtų būti Achilas su Patroklu arba Odisejas su Diomedu. Galima pažymėti, kad saitai tarp auklėtojo, herojaus ir teraponto kūrė naujo tipo socialinį tinklą, kuris nebepriklausė nuo tradicinės hierarchijos. G. Nagy'is teigia, kad II tūkstantmečio pr. Kr. pabaigoje tokie netradiciniai, priesaikos ritualu pagrįsti ryšiai tarp jaunų žmonių, nematančių kito kelio į socialinį pripažinimą, tampa savotišku elgesio standartu. Jis nurodo, kad pati teraponto sąvoka perimta iš stipriai sukarintos hetitų visuomenės, kur žodis *tarpanalli* reiškė ritualinį kario antrininką (Nagy 2005). Claude'as Brüggeris Homero *Iliados* komentaruose atkreipia dėmesį į tai, kad Mikėnų epochoje terapontas reiškė karo vežimo²⁸ vežėją, nuo kurio veiksmų visiškai priklausė ratuose besikaunancio kario likimas (Brügger 2018; 85).

Vėliau toks tandemas, sudarytas iš geresnės ir ne tokios geros dalių, išlieka, bet pati jo prasmė akivaizdžiai pakinta²⁹. Važiotojas tampa esminiu veikėju, kurio ritualinis išbandymas lemia ne tik jo paties, bet ir jam artimų žmonių likimus. Tai buvo iniciacija, kai pretendentui į nuotakos ranką, o kartu ir į valdžią, įgyjamą per santuoką su šia nuotaka (Finkelberg 2006; 69), išbandymo metu sunkiomis sąlygomis reikėjo suvaldyti kovos vežimą. Lenktynės galėjo baigtis visaip: mitopoetinė tradicija šiuo požiūriu mena laimingą Pelopo atvejį (Apolodoras *Epitomė*; 2.3–9; Pausanijas *Graikijos aprašymas*; 8.14.10–12) ir tragišką Hipolito baigtį (Euripidas *Hipolitas*; 1166).

²⁶ Graikų civilizacija, gindama atskirų herojų teises kalbėti ir veikti dievų vardu, įtvirtino nepajudinamos, plastinės ir fiksuotos individualios pozicijos fenomeną. Būtent jie sukūrė tai, ką S. Averincevas nurodė kaip būtiną būsimos graikiškos tvarkos (gr. *kosmos*) prielaidą: visuma gali būti išardoma į atskiras monadas arba atomus, galinčius kietai ir aštriai sąveikauti tarpusavyje, bet negali leisti atsirasti jokiai galimybei, kad viena galėtų įsikverbti į kitą ir taip ją pažeminti (Аверинцев 2004; 51).

²⁷ Helenizmo istoriografinė idėja, kildinanti teologiją iš politikos.

²⁸ Bronzos amžiuje žirgais kinkyti ratai buvo pagrindinė armijos smogiamoji jėga, savotiški to laiko tankai.

²⁹ Geležies amžiaus poetas Hesiodas *Teogonijoje* prisistato kaip *Mūzų terapontas* (Hesiodas *Teogonija*; 99–100).

Herojus pretenduoja į karaliaus dukters ranką ne šiaip sau. O karalius Oinomajas tikrai ne iš gero gyvenimo siūlė savo dukters Hipodamėjos ranką įžūliam prašalaičiui. Tai, kad valdžia buvo perduodama moteriškąja linija, buvo vienas iš matriarchijos elementų. Tam buvo pakankamai svarių socialinių priežasčių. „Matriarchijos eroje moterys buvo atsakingos už valdymą, teisumą, šeimos reikalų tvarkymą, maisto, drabužių ir visų kitų gyvenimo poreikių patenkinimą. <...> viską, ką sunešdavo vyrai, skirstydavo moterys“ (Durant 1942; 32–34). Niekio nuostabaus, kad kova prieš tradicinę tvarką mituose simboliškai suvokiama ir mėginama pavaizduoti kaip smurtinė sūnų kova prieš savo tėvus ir, tam tikru aspektu, netgi prievarta prieš savo motinas, Oidipo atveju netgi vedanti prie incesto. Šiame mitiniame vaizdinyje tėvas labiau simbolizuoja galią, o motina – autoritetą.

Anot Erico Voegelino, bronzos amžiaus galios legitimacijos formulė, teigianti motinos ir dukters tapatybę, išpažino ir sakralinį ryšį tarp didžiosios motinos ir jos sūnaus-meilužio (Voegelin 2000; 120–124). Otto Rankas pažymi, kad mitai, kalbantys apie herojaus atsiradimą, aiškiai orientuoti į du socialinius momentus: neteisėtas (*stebuklingas*) herojaus gimimas ir herojaus kova prieš tėvų kartos įkūnijamą tvarką (Rank 2004; 72–73). Herojus yra pabrėžtinai nesisteminė figūra. Jis ateina iš socialinės apačios, iš šalies arba iš *viršaus*. Vien jo atsiradimas liudija tam tikrą protestą prieš esamą tvarkos tradiciją. Anot Christopherio Joneso, herojų laikais egzistavo mitopoetinis naratyvas, aiškinęs, kad herojai atsiranda, moterims vaisingai pabendravus su paslaptiniais ir nežinomais „dievais“ (Jones 2010; 10). Herojaus tėvystė arba nežinoma, arba tėvu laikomas *dievas*, o „motinos istorija yra jos sūnaus-herojaus biografijos dalis“ (Larson 1995; 89). Antra vertus, šis santykis retai kada rodė didelę priklausomybę nuo biologinės motinos; daug svarbesnis herojui būdavo jo simbolinis socialinis ryšys su globėja (gr. *kourotrophos*) (ten pat; 122). Bronzos amžiuje herojus buvo suprantamas kaip šios nimfos palydovas ir jos seksualinis partneris (Pötscher 1961; 302–311).

Istoriografijoje dažnai minima bronzos amžiaus pabaigoje egzistavusi kultūrinė tradicija, reikalavusi, kad būsimuosius karius auklėtų ir juos iniciacijoms paruoštų specialiai tam skirtos socialinio elito atstovės, dėl savo svarbos beveik prilyginamos deivėms. Graikijoje jos buvo vadinamos nimfomis, Persijoje – fravašėmis, Indijoje – dakinėmis, o germanų pasaulyje – valkirijomis. Religijos istorikė Barbara Walker pažymi, kad Indijoje *dakini* buvo žynės ir jaunų vyrų mokytojos (Walker 2010; 193). Iranistės Mary Boyce teigimu, senovės Persijoje *fravaši* buvo ugdomų herojų vyriškumo ritualų prižiūrėtojos (Boyce 2001). Germanų pasaulyje valkirijos buvo jaunų karių palydovės mūšyje ir herojų meilužės (Simek 2007; 61–62). Graikų pasaulyje jaunuolių auklėtojos vadinamos nimfomis (gr. *nymphē*³⁰) (Larson 2001; 86). J. Larson atkreipia dėmesį į tai, kad vėliau jos pačios buvo priskirtos Apolono (*Apollon Nymphagetes*) globos sferai (ten pat; 96).

Aigajo kultūra bronzos amžiuje žinojo moterišką herojaus globėjos tipą. Jis buvo žinomas įvairiais vardais: *anassa* (viešpati), *despoina* (šeimininkė), *kyria* (globėja), *medousa* (patarėja) arba *potnia theon* (žvėrių valdovė). Graikijos bronzos amžiuje herojus yra despoinos terapatas, ją

³⁰ Gr. lytiškai subrendusios, bet dar netekėjusios moterys.

saugantis čempionas. Nesavarankus vyriškas priedas prie savo šeimnininkės, kurio pagrindinis (Heraklio atveju – vienintelis) vaidmuo – ginti *Heros šlovę*³¹. Heraklis puošėsi Heros vardu, tarsi ji būtų buvusi jo šlovės šaltinis. Žinoma, kad šventasis Augustinas manė, jog pati herojaus sąvoka kilusi iš deivės Heros vardo (Augustinas *Apie Dievo valstybę*; 10.21).

Douglaso Adamso manymu, senosios graikų kalbos žodžiai *heron* ir *herwa* yra giminingi lotyniškam žodžiui *servare* ir Avestos žodyno sąvokai *haurvaiti*; visus juos sieja bendra, globą reiškianti prasmė (Adams 1987; 171). Šaknis *her* buvo siejama su jėga, žvalumu ir gyvybingumu (ten pat; 176). G. Nagy'io manymu, žodis „herojus“ (*heros*) yra giminingas graikiškiems žodžiams *hora* ir *Hera* (Nagy 2013; 374). Hera simbolizavo herojaus legitimaciją. „Deivė Hera yra religinis, kultūrinis ir politinis konstruktas“ (Nagy 1993; XIII).

Pati Hera glaudžiai susijusi su horomis, simbolizavusiomis metų laikus ir žmonių kartų kaitą. Pausanijas jas tiesiog vadino Heros auklėmis (Pausanijas *Graikijos aprašymas*; 2.13.3). Taigi, Heros vardu moteriai buvo pripažįstama teisė atlikti herojaus iniciaciją. Graikų pasaulyje Hera buvo garbinama visų pirma kaip *kourotrophos* (Ammerman 2007; 149), vaisingumo deivė ir herojų globėja, žinoma kaip *potnia theon* (O'Brien 1993; 15). Herojų amžiuje ši privilegija vis labiau buvo siejama su deseksualizuotos (gr. *parthenos*) deivės Atėnės³² vardu.

Šios herojų globėjos, kaip sako P. Faure'as, atokiose gamtos vietose – nuošalioje kalnų, versmių, pakrančių aplinkoje – toli nuo pagrindinių gyvenviečių „vadovaudavo jaunuolių auklėjimui, tapdamos jų dvasinėmis motinomis, panašiai kaip Tetidė tampa Achilo *motina*“ (Φop 2004; 142).

Įdomu pasekti paties herojaus istorinę evoliuciją. Pagal asmens brandos lygį ir charakterio savybių pobūdį galima būtų išskirti tris istoriškai evoliucionavusius herojaus tipus: Heraklio – Achilo – Odisejo. Čia tinka prisiminti jaunų karių auklėtojo Foiniko žodžius, kad herojus – tai ne paprasta, bet akivaizdžiai dvilypė asmenybė: *žodžių tarėjas ir žygių veikėjas* (*Iliada*; 9.443), mėginanti aprėpti – galimybių ribose – hierateumai ir strateumai keliamus reikalavimus. Heraklio atveju galima sakyti, kad herojaus jėgos sandas aiškiai stelbia jo protą³³, o Odisejo situacija yras visiškai priešinga. Jėgą ir protą pasirinkę kaip dvi pagrindines dedamąsias asmens galias, Heraklio atveju turime maksimalų jėgos potencialą ir minimalų refleksijos lygį; Achilo abi minėtos savybės artėja prie pusiausvyros, o Odisejo asmenyje protas jau akivaizdžiai svarbesnis už jėgą.

Graikijoje nebuvo populiaresnio mitinio herojaus už Heraklį. Graikų mituose jis buvo vadinamas žmonėms gresiančio blogio naikintoju (gr. *alexikakos*) (Galinsky 1972; 16). Heraklis buvo tipiškas herojus archegetas³⁴. Prodikas Ksenofonto pateiktame siužete Heraklį vaizduoja kaip būtybę, kuri simbolizuoja pereinamąją būklę tarp vaikystės ir jaunystės (Ksenofontas *Atsi-*

³¹ Gr. *Heraklewos* kaip tik ir reiškia *Heros šlovė*.

³² Bet kuriuo atveju, anot Homero, Heros ir Atėnės požiūris į herojus buvo labai panašus (*Iliada*; 8.447–448).

³³ Netgi Heraklio atveju pasitaikydavo išimčių: pavyzdžiui, žygyje į Hadą jį lydėjo „Hermis ir Atėnė“ (*Odiseja*; 11.626).

³⁴ Gr. pradininkas.

minimai apie Sokratą; 2.21). Geoffrey'is Kirkas mano, kad Heraklis kaip herojus simbolizuoja tipinę būseną tarp barbarybės ir kultūros (Kirk 1977; 286). Pindaro žodžiais tariant – dieviškasis herojus (Pindaras *Nemėjos odė*; 3.22). Iš dievų vedama jo kilmės linija ir tai, kad jis buvo laikomas olimpinių žaidynių steigėju, darė Heraklį naujo tipo kultūriniu herojumi (Stafford 2010; 229). Jis simbolizuoja žmogų, kuris viską bando pasiekti pats. Heraklis šia prasme simbolizuoja ne šiaip socialinio statuso neturintį jauną vyrą, bet didžiausią įmanomą tokio neužtikrintumo laipsnį. Plutarchas, minėdamas Heraklį, jo statusą apibūdina kaip tipišką bastardo (gr. *nothoi*) socialinę padėtį (Plutarchas *Temistoklis*; 1). Tėvo nebuvimą arba tėvo silpnumą derėtų suprasti kaip būdą kvestionuoti tradicinės visuomenės elitą. Kai nusilpsta protėvių galia, dieviškąja sėkla (gr. *diomedes, diogenes*) žmoniją imasi stiprinti Olimpas. Olimpinės teologijos požiūriu, Heraklio gimimas turėjo simbolizuoti dieviškojo ir žmogiškojo pradų sintezę. G. Dumézilis ir Robertas Gravesas iškėlė įdomią mintį: graikams atrodė, kad, norint sukurti žmogų, optimaliai pasirengusį sunkiems geležies amžiaus išbandymams, reikalingas ne vienas, bet *trys*³⁵ vaisingi moteriškosios kraujo linijos kontaktai su aukščiausia dievybe (Graves 1955; 209–211; Dumézil 1983; 126). Niobė, Danajė ir Alkmenė kaip tik ir buvo trys tos pačios kraujo linijos moterys, su kuriomis įvairiu laiku turėjo ryšių Dzeusas, siekdamas galutinai išgryninti optimalų herojaus standartą. Dorėnų gentis savo galios pretenzijas legitimavo tuo, kad jų protėvis Heraklis buvo paskutinė žmonių kraują taurinanti Dzeuso įlijeja į žmonijos kūną, o jo motina Alkmenė buvo paskutinė žemiškoji Dzeuso pasija. Heraklis – tai trigubas herojus (gr. *trisheros, tritoheros*) (Pötscher 1961; 347).

Vėlyvoji, sanitariškai apdorota graikų mitų versija pabrėžtinai siekė supriešinti Herą su Herakliu, darydama iš jų nesutaikomus priešus. Kodėl buvo siekiama šio mitopoetinio naratyvo? Ir kodėl herojaus vardas iš tikrųjų taip keistai susijęs su nelemta savo pamote? Pausanijas mini mitą, pasak kurio Hera visą vaikystę žindžiusi Heraklį (Pausanijas *Graikijos aprašymas*; 9.25.2). O Diodoro pateikiamoje mito versijoje Hera apskritai vadinama *Heraklio motina* (Diodoras 4.39). Labai tikėtina, kad už to slėpėsi vėlesniųjų mitografų bandymas demonizuoti ir sumenkinti moteriškąjį pradą. Reikia prisiminti, kad Heraklis (gr. *Heros šlovė*) buvo tik šio herojaus pravardė. Tikrasis jo vardas – Alkeidas (Apolodoras *Biblioteka*; 2.4.12) arba Alkajas (Diodoras 1.24; 4.10). Delfų pitija suteikė jam Heraklio vardą, primindama, kad jis sulauks nemarios šlovės, kai atliks Euristėjui 12 darbų (Apolodoras *Biblioteka*; 2.4.12). Itin svarbus momentas Heraklio mite susijęs su jo apoteoze. Hera iškilmingai ir su meile pasitinka jį Olimpe (*Odiseja*; 11.602; Hesiodas *Teogonija*; 950). Karlas Kerenyi'us atkreipia dėmesį į Diodoro paminėtą įdomią detalę, bylojusią, kad Hera Olimpe atlieka visavertę Heraklio adopciją, imituodama simbolinio gimdymo ir žindymo ritualus (Kerenyi 1959; 204; Diodoras 4.39).

Apolodoro liudijimu, pirminę vyriškumo iniciaciją Heraklis praėjo Kitairono girioje sumedžiojęs liūtą. Po šio žygdarbio herojų mielai priėmė karalius Tespėjas ir atvėrė jam savo gineikėją³⁶, kurioje vos per vieną naktį Heraklis sėkmingai apvaisino 50 karaliaus dukterų

³⁵ Simpatinės magijos elementas.

³⁶ Gr. uždara moteriškoji namų dalis, haremo ir seralio pirmtakas.

(Apolodoras *Biblioteka*; 2.4.9–10). Tačiau tikrosios Heraklio heroizacijos autorė buvo būtent Hera. Ji įkvepia herojams šėlą (gr. *cholos*) ir tūžį (gr. *menos*) (O'Brien 1991; 107). Būtent šios kompleksinės charakterio savybės buvo deivės dovana Herakliui, leidusi jam tapti netradicine asmenybe, naujo tipo žmogumi, įveikusiu tradicinės visuomenės prietarus ir suvaržymus.

Visiems žinoma, kad viena iš bjaurių Heros³⁷ charakterio savybių buvo polinkis persekioti jaunos vyrus, kuriuos Dzeusas buvo sugyvenęs su maruolėmis. Keista, kad visi tie persekiojimai baigiasi gerai, o pati Hera kažkodėl labai jau lengvai susitaiko su herojų statusu. Kyla klausimas – negi tikrai Hera buvo tokia jau priešiška jaunųjų herojų atžvilgiu? Apolodoras pasakoja, kad po kautynių su minijais Heraklį apėmė baisus šėlas (Apolodoras *Biblioteka*; 2.4.12). Apimtas antžmogiškos būsenos, jis nužudo savo sūnus nuo Megaros ir, kai kuriose mito versijose, netgi pačią Megarą (Apolodoras *Biblioteka*; 2.4.12). Būtent po Heros pasiūsto šėlo Alkeidas virsta Herakliu (*Heros šlove*) ir, atlikęs jam lieptus žygius, tampa etaloniniu herojumi, patirdamas apoteozę. Tokiame kontekste galima suabejoti, ar šėlas yra taip jau visiškai blogas. Tamsiaisiais amžiais šėlas buvo pati tinkamiausia herojaus savybė. *Iliados* herojai išėldavo akimirksniu. Kaip teigia Bernhardas Schweitzeris, šėlas ir tūžis žmonijos herojinuose laikotarpiuose buvo laikomi pačiomis efektyviausiomis priemonėmis jėgai generuoti. Kraštutinis jėgos pasireiškimas yra likantropija, t. y. virsmas būtybe, kuri dėl savo nežaboto charakterio darėsi panaši į mitinį vilkolakį (Schweitzer 1922; 193–202). Be to, Heraklis dėvi nepažeidžiamą liūto kailį (Apolodoras *Biblioteka* 2.5.1), kuris yra ypatingas herojaus atributas, liudijantis jo nepažeidžiamumą, artimumą gamtinei stichijai, taip pat antžmogiškus gebėjimus. Gebėjimas išelti yra ta dovana, kurią herojui duoda Hera. Joana O'Brian rašo, kad ikitesalinėje mitologijoje Hera „žindžiusi tokius žemės išperas, kaip Nemėjos liūtas, dabar dovanoja karį maitinantį šėlą, kuris skatina jo žvėriškumą“ (O'Brien 1993; 124). Tačiau Homero epuose Hera žindo jau ne pabaisas, o pačius herojus (ten pat; 125). Homeras *Iliadoje* pažymi, kad žygiams herojus įkvepia būtent Hera (*Iliada*; 2.13–15).

Galima sakyti, kad pats šėlas yra esminė Heros savybė. Dzeusas susierzinęs kalba apie nesuvaldomą Heros būdą, „*kuris niekada nepaklūsta / nei nusileidžia*“ (*Iliada*; 5.891–892). Homeras Herą vadino vaidų tarp Olimpo dievų šaltiniu (*Iliada*; 21. 513). Hera, epe vaizduojama kaip laukinė deivė, pasiruošusi ėsti žalią Priamo mėsą (*Iliada*; 4.34) ir achajus kviečianti į žudynes balsu, galingu „kaip penkios dešimtys vyrų“ (*Iliada*; 5.784–786). Visi trys Heros sūnūs taip pat paveldi jos tūžį ir šėlą: Arėjas, nes myli mūsų ir žudynes (*Iliada*; 5.891–892), o Hefaistas – nes valdo visa ryjančią ugnį (*Iliada*; 21.328–381). Kiek skyrium stovi Tifonas, partenogeniškas Heros bastardas (*Homerinis himnas Apolonui*; 305–355), kuris savo tūžį išreiškia net ne žmogaus balsu, bet staugdamas žvėrių balsais (Hesiodas *Teogonija*; 820–835).

Heraklis yra paradigminis Heros ugdomo ir kontroliuojamo herojaus pavyzdys, Heraklio galimybė gyventi, stiprėti ir išreikšti savo prigimtį visiškai priklausė nuo šios deivės (O'Brien 1993; 117, 156). Hera nusiteikusi suteikti herojui šlovę su sąlyga, kad jo žygiai stiprins deivės galią. O koks paties Heraklio likimas visuomenėje, kurioje į herojaus savybes ima pretenduoti

³⁷ Čia labai dviprasmiškai skamba Heros epitetas – *ariste theaon* – puikiausioji deivė.

daugybė panašių vyrų? Vieną iš atsakymų pateikia mitas apie argonautų žygį. Jame socialinio solidarumo idėja pirmą kartą tampa svarbesnė už antžmogio kultą. *Argo* maždaug lygiaverčių herojų komandoje Heraklis pasirodė esąs pernelyg ryškus ir akivaizdžiai pranašesnis už kitus³⁸, slegiantis kitus savo charizma ir jau vien savo buvimu šalia gožiantis kitų komandos draugų iniciatyvas. Atsikratęs Heraklio, kuriam kiti vargiai galėjo prilygti ir kuris gniuždė argonautų lygybės dvasią, Jasonas pirmu savo žingsniu pamėgino atkurti laive brolijos dvasią ir struktūrą. Pirmasis jo įsakymas, duotas perėmus vadovavimą iš Heraklio, – sudėti auką lygiųjų dvasią ginančiam Apolonui (Apolonijas *Argonautika*; 1.1177). Šia prasme Apolonas, globojantis žaidimų dvasią, lygybės etosą ir polinkį į politiškumą, simbolizavo visišką priešingybę pašėlusiams ir nevaldomiems Heros globotiniams.

Heraklis yra herojus archegetas, pradininkas, o Achilas – klasikinis herojaus pavyzdys, jo paradigma. G. Nagy'is atkreipia dėmesį į tai, kad „konceptualus ryšys tarp Heros ir herojaus ypač pasireiškia Heraklio ir Achilo atžvilgiu“ (Nagy 1993; XIII). Hera rūpinasi (gr. *kedomene*) Achilu (*Iliada*; 1.208–209), nuolat pabrėždama savo artimumą ir palankumą jam (*Iliada*; 21.328–329; 24.58–61). Achilas, savo ruožtu, nepraleidžia progos demonstruoti savo tūžį ir šėlą (*Iliada*; 21.3–304; 21.542–611). Tačiau Achilas visgi pasirodo kaip herojus, kuris lemiamu momentu sugeba susivaldyti. Atėnė lemiamu momentu sustabdo Achilo ranką, kai šis jau ruošiasi jėga ginti pamintą savo šlovę nuo vyriausiojo vado savivalės. Į Atėnės lūpas Homeras pirmą kartą įdeda žodį (gr. *pitheai, peitheo*³⁹), kuriam vėliau buvo lemta suvaidinti precedento neturintį vaidmenį idėjų istorijoje, retorikoje ir politinėje filosofijoje, – *mokėti klausytis patarimų* ir *pajėgti valdytis* (*Iliada*; 1.195–214). Achilo atveju akivaizdus dar vienas svarbus poslinkis. Homero epuose Hera nebelaikoma tiesiogine herojaus auklėtoja; jos vietą užima auklėtojas vyras – Foinikas. Foiniko kalboje, skirtoje sušvelninti nevaldomą Achilo pyktį, vienas kitam priešpriešinami herojaus *išdidi dvasia* (gr. *thymon megan*; *Iliada*; 9.496) ir *draugystė* (gr. *philotes*; *Iliada*; 9.518–526). Kalboje atsiskleidžia esminė kolizija, primenanti situaciją, į kurią argonautų žygyje anksčiau buvo patekęs Heraklis: socialumo požiūriu heroizmas apnuogina savo esminę ydą; jis pasirodo esąs nedraugingas. Kokią prasmę turi šlovė, jei herojaus draugams iš to nėra jokios naudos? Achilas, kalbėdamas apie savo draugus, netgi pareiškia, kad jam „nereikia jų pagarbos“ (*Iliada*; 9.606–608). Socialinio solidarumo požiūriu žmogus, puoselėjantis tokią nuotaiką, – tai pavojingas plyšys žemiau vandens linijos.

Iš minimos grynųjų herojų virtinės iškrinta Odisejas, nors Homeras *Iliadoje* būtent šiam herojui priskiria unikalios drąsos pavyzdžių (*Iliada*; 11.401–410). Odisejas nelabai vertina amžiną šlovę, jeigu už ją reikia mokėti greita mirtimi. Nuo įprastinių epų herojų Odisejas skiriasi dar ir tuo, kad uosinę ietį – paradigmą herojaus artimojo veikimo ginklą – mielai iškeičia į paprastą piemens lanką (*Odiseja*; 21.73–426; 22.1–119). Odisejas artimas paprasčiausiems, kasdieniams dalykams ir tai rodo jau vien tai, kad šis herojus be jokios apsimestinės drovos kalba apie tokius visiškai neherojiškus dalykus kaip sotus pilvas (Stanford 1963; 69).

³⁸ Euripidas savo *Heraklyje* dar kartą apžaidžia šį vaizdinį, jį simboliškai apversdamas: *Klaidingai mąsto tas, kas nori įsigyti / Tik turta ir galybę, ne tikrų draugų* (Euripidas *Heraklis*; 1425–1426).

³⁹ Gr. *ītikinti*. Aktyvo forma – „ītikinti“; cituojamame *Iliados* tekste – pasyvo, „paklusti“.

Vadovaudamasis kasdiene išmintimi ir sveiku protu, Odisėjas priekaištauja Achilui, kad dėl savo vado šlovės mirmidonai eina į mūšį alkanais pilvais (*Iliada*; 19.455–471).

Odisėjas yra pirmasis herojus, kurį Homeras vadina didžiausiu Atėnės numylėtiniu (*Odisėja*; 1.44–62). G. Nagy'is atkreipė dėmesį į tai, kad *Odisėjoje* Homeras išreiškia visiškai naują herojaus tipą, kuriam veikti slapta, naudojantis klasta, yra lengviau, negu veikti atvirai, remiantis galia (Nagy 1979; 42). Nors Platonas, sugretindamas šiuos herojus, nurodo, kad Achilas buvo „teisingas ir tiesus“, o Odisėjas, palyginti su juo, „suktas ir apgaulingas“ (Platonas *Hipijas jaunesnysis*; 365b), Odisėjo charakterio naujoviškumo negalima traktuoti kaip vien herojaus gudrumo. Daug svarbesnė yra savybė, nurodanti herojaus gebėjimą kentėti, patirti, o ypač mokytis iš savo patirties. Odisėjas yra vienintelis Homero minimas herojus, kurį poetas abiejuose epuose apibūdina kaip *daug kentėjusį* (gr. *polytlas*⁴⁰). Achilas nieku gyvu nebūtų sutikęs patirti to, kas teko Odisėjo daliai (Griffin 1987; 93). *Odisėjoje* kelis kartus įvairiomis gramatinėmis formomis vartojami šiai sąvokai giminingi žodžiai, kaskart siekiant pabrėžti herojaus kančią, pažeminimą ir, kas svarbiausia, jo ištvermę (*Odisėja* 1.18; 4.170, 241; 23.248, 261, 350). Taigi Achilo simbolizuojamą *kovos heroizmą* Odisėjo asmenyje pakeičia (*iš*) *tvermės heroizmas*.

Herojų puoselėjamas elitinio ir individualaus išrinktumo patosas baigėsi, išspręsdamas svarbiausią dalyką – sudauždamas tradicinės visuomenės legitimacijos sistemą. Tamsiaisiais amžiais herojai pirmiausia išklibino tradicinės galios struktūras, o vėliau faktiškai sunaikino autoriteto etosą. Pirmiausia buvo susidorota su reliktiniu matriarchijos autoritetu. Bronzos epochos pabaigoje herojus lėtai, bet ryžtingai išsivadavo iš konsorto vaidmens. Į nebūtį einant rūmų kultūrai, despoinos statusas neišvengiamai marginalizavosi ir dar visai neseniai visagale buvusiai rūmų šeimininkei reikėjo tenkintis daug kuklesniu herojaus globėjos vaidmeniu. Kaip rašo Bruno Bettelheimas, panašiu laiku prasidėjo ir radikalus moterų pašalinimas iš iniciacinių ritualų, daromų jauniems kariams (Bettelheim 1954; 117–119, 227–238). Strabonas liudija, kad vyrai herojų laikais ištūmė moteris kaip iniciacijos agentes (Strabonas *Geografija*; 10.4.21). Neramaus būdo herojus auklėjo puslaukiniai auklėtojai⁴¹ (Bremmer 2012). Heraklis jau nebuvo tipinis bronzos amžiaus elito atstovas. Nicole Loraux atkreipė dėmesį į tai, kad Heraklis, siekdamas įsitvirtinti moteriškojo prado akivaizdoje, nuolat svyravo tarp Omfalės ir Hebės⁴² (Loraux 1990; 25). Jis buvo linkęs atmesti matriarchijos viršenybę ir siekė veikti savo vardu. Paleisdamas strėlę į jį išmaitinusios Heros krūtį (*Iliada*; 5.392–393), Heraklis simboliškai nukerta ryšį su moteriškąja teise. *Iliadoje* parodoma, kad Hera, nors ir nenoriai, bet nuolankiai priima naują pasaulio tvarką (*Iliada*; 4.50–57), iš niršios valdovės tapdama paprasta, irzlia

⁴⁰ Po Homero graikų kultūros istorijoje terminas *athlos* reiškė darbą, žygį arba kovą ir visada būdavo siejamas su varžybų dvasia.

⁴¹ Paradigminiu auklėtoju (gr. *erastes*) tampa kentauras Cheironas, gyvenęs prie Peliono kalno ir ten parengęs gyvenimui daugybę būsimų herojų. Jo mokiniais minimi tas pats Heraklis, Jasonas, Tesėjas, Aktajonas, Asklepijas, Aristajas, Achilas ir dioskurai. Panašiai kaip Apolonas, jis mokė jaunuolius žudymo ir gydymo meno.

⁴² Nicole Loraux nuomone, simboliška yra tai, kad graikų kalboje *omphalos* siejama su bamba, o *hebe* – su vagina.

ir vaidinga žmona (Cook 1906; 369; Murray 1955; 54). Kaip pabrėžė Erichas Neumannas, herojus, panaikindamas matriarchiją, „veikė ne tik kaip motinos nukariautojas ir valdovas; jis kartu sunaikino ir patį motinos viršenybės principą, pareikalaudamas, kad ji nuo šiol būtų dosni ir vaisinga“ (Neumann 1954; 163).

Kitu žingsniu pradedamas naikinti herojų patarėjų autoritetas. Archetipinis senosios kartos išminčius Nestoras, vertindamas senosios ir naujosios kartos susidūrimą, liūdnei ištaria: „*Baisūs vargai į Achajų žemę ateina*“ (*Iliada*; 1.248–268). Itakėje senasis Aigiptijas priešpriešina jaunimą (gr. *neon andron*) senajai kartai (gr. *progenesteroi*) (*Odisėja*; 2.15–29). Odisėjas, pasakodamas apie jauniausią savo komandos dalyvį Elpenorą, pabrėžtinai niekinančiu tonu atsiliepia apie jo nebrandumą ir menką protą (*Odisėja*; 10.552–553). Achilas irgi piktai atsisako klausytis savo auklėtojo Foiniko patarimų (*Iliada*; 9.432–605).

Kvestionuodami tradicinius socialinius autoritetus, herojai parengė ir savo pačių likvidavimo prielaidas. Tuo pasirūpino jaunimo gaujos, kurių nariai *Iliadoje* buvo vadinami kariūnais (gr. *koiranoi*⁴³) (*Iliada*; 2.207; 2.487; 2.760; 4.250; 5.824).

Labai tikėtina, kad Tesalijos argonautai ir lapitai, Ftijos mirmidonai, Bojotijos minijai ir spartai, Kretos ir Aitolijos kuretai, Tėbų epigonai buvo vyresniųjų socialinę kontrolę praradusios jaunimo gaujos. Netgi Penelopės jaunikiai *Odisėjoje* veikia kaip nevaldoma jaunimo gauja. O pati Itakė tampa sala, kurioje yra tik moterys, jaunimas ir senimas, bet nebėra vidurinės kartos vyrų. Pasak Matthew Shiptono, „tai visuomenė, kurioje nutrūksta jaunimo kontrolė“ (Shipton 2018; 22).

Mauras savo darbą padarė – mauras turėjo išeiti. Herojai Graikijoje sugriovė tradicinės visuomenės pamatus, sukurdami naujos raidos galimybes, bet tolesnę estafetę iš jų perėmė nekontroliuojamos jaunimo gaujos. Maždaug tarp 1050 ir 900 m. pr. Kr. graikų pasaulyje įsitvirtina nauja ritualinė tvarka, susijusi su vadinamuoju protogeometrinio stiliumi, kuriam buvo būdingi pabrėžtinai nauji saiko elementai. I. Morrisas atkreipė dėmesį tai, kad herojų laidojimo vietose nebuvo nei aukso, nei dramblio kaulo, nei gintaro (Morris 1999; 18). Kiekvienas žmogus galėjo tikėtis būti heroizuotas po mirties. Išskilmingos laidotuvės sudeginant ant laužo liudydavo, kad žmogui suteikiamas herojaus statusas. Degintiniai kapai kėlė tikslą simboliškai neutralizuoti išskirtinį basilėjų statusą; nuo tada sektino didžiųjų žmonių pavyzdžio reikia ieškoti jau ne tarp basilėjų, bet tarp herojų (ten pat; 54–55). Kitas žymus archeologas, Anthony'is Snodgrassas, atkreipė dėmesį į tai, kad senieji, į basilėjų kultą orientuoti tamsiųjų amžių socialiniai ritualai bendruomenę skaldė, atskirdami vadus nuo eilinių bendruomenės narių, o naujieji, herojų kulto ritualai ją suvienijo iš naujo (Snodgrass 1980; 15–84). Pusedievis, kad savo autoritetu neslėgtų paprastų žmonių, turėjo būti žuvęs. Gyvas herojus netiko būti tokiu pavyzdžiu. Kad taptum pavyzdžiu, pirma reikėjo numirti; ir ne bet kaip, bet gražiai, šlovingai ir pamokomai. Tik vadinamoji „graži mirtis“ (gr. *kalos thanatos*) ir žygių išaukštinimas bardų giesmėse suteikdavo herojams galimybę tapti nemariems tautos atmintyje. Taigi vienintelis kelias socialinei šlovei ir garbei pasiekti ėjo per žmonių atmintį. Taip naujai besiformuojanti graikų politinė teologija siekė apdrausti visuomenę nuo galimų rytietiško tipo despotų.

⁴³ Veikiausiai šia prasme reikėtų interpretuoti Odisėjo žodžius, kad *polikoirania* neprives prie gero (*Iliada*; 2.204).

Herojinio žmogaus archetipas graikams buvo toks svarbus, kad šiuo garbės titulu iškilūs žmonės ten buvo vadinami ir vėlesniais laikais. Herojais Graikijoje vadindavo poetus (Homera, Archilochą), dramaturgus ir netgi atletus (Teogena). Šio aukšto sociokultūrinio statuso jie visi pasiekė dėl savo ypatingų gabumų. Bet kokio svarbaus reiškinių pradininkas (gr. *protos heurētes*) visada galėjo būti garbinamas kaip herojus (Ekroth 2007; 104). Vėlesniais laikais, jei polius sudrebindavo krizės, herojais buvo vadinami žmonės, pasiūlydavę sėkmingą išeities receptą; tokių herojų pavyzdžiai būtų nomotetai⁴⁴ Likurgas ir Solonas, taip pat doros normų ir kriterijų kūrėjas Teognidas (Nagy 2013; 384).

*Ephebeia*⁴⁵

Pereinamuoju laikotarpiu iš bronzos amžiaus į geležies amžių radikalai keičiasi ištisų kultūrinių regionų gyvenimo būdas, religinis pasaulėvaizdis ir mąstymo kategorijos. Fundamentalių pokyčių įvyksta pačioje individualios ir socialinės savimonės matricoje. Visa tai skatino Aigėjo pasaulio žmones, II ir I tūkstantmečių pr. Kr. sąvartoje patyrusius sociokultūrinę katastrofą, ieškoti radikalai naujų tikrovės atpažinimo, aplinkos įsisavinimo ir atminties įtvirtinimo formų. Karinė, ūkinė ir pasaulėžiūrinė suirutė graikų pasaulyje griovė visas iš bronzos amžiaus paveldėtas socialines struktūras ir tokioje įtemptoje situacijoje ragino ieškoti naujo atsparos taško, kuris galėjo būti netgi labai radikalus, bet turėjo būti efektyvus.

Tradicinėse visuomenėse jaunimas paprastai yra laikomas savotišku socialiniu elito šešėliu, jo tamsia, neaiškia ir pavojinga galimybe. Šešėlinės struktūros visuomenėje paprastai laikomos nevisavertėmis, garantuoto statuso neturinčiomis grupėmis, kartais netgi savotiškais drausmės batalionais, kurių vienintelis socialiai geidautinas uždavinys – pavojaus atveju savimi užkimšti bendrijai gresiančias arba jos kūne padarytas spragas. Šešėlinė struktūra – atsarginis visuomenės reagavimo variantas, jos *ultima ratio*. Aristotelis *Retorikoje* yra pažymėjęs, kad jaunimo (gr. *neotes*) elgesio ydas teisingiausia aiškinti ne šiaip kokiais jų jaunatviškais suklidimais ar ydomis (gr. *kakourgia*), bet būtent jų polinkiu į tam tikrą puikavimąsi galia ir savo užimamos pozicijos teisingumu (Aristotelis *Retorika*; 2.12.3–16). Ir štai tada, kai susvyruoja klanų viršūnių statusas, agresyviai nusiteikusioms jaunimo grupėms atsiranda galimybė perimti galios svertus. Pajutę, kad silpsta jiems uždėtas socialinis apynasris, vakarykščiai marginalai atlieka savotišką galios rokiruotę – pasikeitusiomis sąlygomis patys tampa nauju galios centru⁴⁶. Kalbama apie tam tikrą išimtinę rūšies raidos regresiją. Antropologijoje šis reiškinys yra vadinamas neotenija arba paidomorfizmu⁴⁷.

⁴⁴ Gr. *įstatymų leidėjas*.

⁴⁵ Apytikslis vertimas skambėtų maždaug taip – *eph' hēbēi* – esantys jaunystėje / žydėjime, kur *Hebe* reiškė žydinčios jaunystės deivę (Winkler 1985; 27).

⁴⁶ Gamtoje dažniausiai būtent taip veikia galios santykių reguliavimo ventilis: *omegos* statusą turintys jauni vilkų gaujos patinai, neapsikentę *alfa* poros senių priespaudos, pasitraukia iš gaujos, ir, palankiai susiklosčius aplinkybėms, iš atstumtųjų tampa naujuoju elitu.

⁴⁷ Gebėjimas fiziškai subręsti ir autonomiškai veikti jau ankstyvoje raidos stadijoje. Taip pat jauno bruozų išlaikymas brandžiam amžiuje.

Friedrichas Nietzsche'ė yra išsakęs mintį, kad „žmogus – tai dar nesusiformavęs gyvūnas“ (Nietzsche 1991; 369). Filosofas Arnoldas Gehlenas žmogaus atvirumą pasauliui, susijusį su jo principiniu netobulumu, laikė labai vertingu jo socialiniu trūkumu, leidžiančiu ištikus krizei keisti elgesio programas (Gehlen 1988; 3–13). Antropologas Ashley'is Montagu savo paradoksaliai pavadintoje knygoje *Užaugti jaunam* išreiškė originalią mintį, kad neoteniya yra itin svarbus žmonijos, kaip rūšies, gebėjimas kuo labiau ilginti savo jaunystę, kartu stabdant brandą. Žmonėms, esą, pačios jų prigimties yra skirta gilinti ir plėtoti jaunystei būdingas savybes, užuot laikiusis sustabarėjusių socialinių prietarų (Montagu 1983; 9–15).

Tai, kad archajinėse visuomenėse jaunimo amžiaus grupei buvo skirta būti esamos bendrijos eksploatacine medžiaga, ne viską pasako apie jos galimybes. Tam tikra prasme jaunimas ten buvo laikomas rezervacija, gyvenama ne visai susiformavusių žmoniškųjų būtybių, kurios tik po iniciacijos galėjo tikėtis tapti visuomenės dalimi. Graikijoje tokį socialiai dar nepaveiktą pasaulį ir jo gyventojus – miško žvėris, neartus laukus ir neauklėtus vaikus – simbolizavo Artemidė (Vernant 1991; 197). Medžioklė tokiame kontekste reiškė žemiausią ir primityviausią vaiko lavinimo lygmenį. Bet kartu tai buvo ir pirma žmogaus disciplinavimo pakopa (ten pat; 198). Tradicinėje visuomenėje buvo kalbama apie du žmoniškojo tapimo ciklus, kurie keistai priminė vabzdžių „visuomenės“ susiformavimą⁴⁸. Baigiantis vaikystei, žmogus, prieš tapdamas suaugusiu individu, pirmiausia patekdavo į tam tikrą jaunimui skirtą internatą, primenantį vienu metu kareivines, mokyklą, izoliatorių ir rūšiavimo punktą. Ir tik tai antruoju raidos ciklu ši juvenilinė tarpinė brandos forma iš savo tarpo išleisdavo asmenis, tinkančius subrendusiai visuomenei. Tokia, glaustai vertinant, buvo iniciacijų socialinė prasmė, turinti tikslą apdoroti jaunimą iki socialiai tinkamos kondicijos.

Pirmasis slaptasias vyrų sąjungas kaip ypatingą socialinį fenomeną bandė aprašyti etnologas Leo Frobenius, priešpriešindamas jas klanų struktūrai (Frobenius 2016 [1898]). L. Frobenius iškėlė hipotezę, turėjusią paaiškinti vyrų slaptųjų draugijų, arba, kaip jis jas vadino, *kaukių draugijų*, atsiradimą. Jų tikslas – kelti ir nuolat palaikyti grėsmę moterų dominavimui visuomenėje, kad būtų galima išsivaduoti nuo ūkinės, socialinės ir religinės moterų viršenybės (ten pat; 214–238).

H. Schurtzas pirmasis sistemiškai aprašė vyrų slaptų sąjungų instituciją, nurodydamas, kokią svarbą vaidmenį jos suvaidino beveik visose archajinėse visuomenėse (Schurtz 1902). Oponuodamas J. Bachofeno teorijai, vietoj subalansuotos lyčių pusiausvyros principo kultūros istorijoje jis iškėlė vyrijos (vok. *Männerbund*, lot. *comitatus*) ir klanų (vok. *Sippe*) dichotomiją. Jo manymu, visuomenėje egzistavusios dvi vyrų kategorijos: suaugę vyrai, gyvenantys šeimomis, ir jaunimas, gyvenantis nevaržomų lytinių ryšių aplinkoje (ten pat; 87). Walteris Burkertas pažymėjo, kad graikų pasaulyje tokios bendrijos tikslas buvo suburti slaptą karinę organizaciją, galinčią sėkmingai atsispirti moterų socialiniam dominavimui (Burkert 1997; 57). H. Schurtzas pirmą kartą sistemiškai apibūdino vyrijos (gr. *andrea*) principą kaip ypatingą

⁴⁸ Prieš tapdami visaverčiais savo rūšies atstovais, vabzdžiai turi pereiti kirmino (lervos) stadiją, kurioje nežabotai agresyviu mastu turi sukaupti energijos kitam raidos ciklui.

socialinį fenomeną, susijusį su specifine jaunimo amžiaus grupe, priešpriešinama šeimyniniais santykiais grindžiamam klanui:

Tipiškame jaunimo namų pastate būrėsi subrendę, bet dar nevedę jauni vyrai. <...> Priešingai, vedę vyrai su žmonomis ir vaikais gyvendavo atskiruose nedideliuose namuose. Moterims ir vaikams įeiti į jaunimo namus uždrausta, nors vyrų kompanijai prijauniančios merginos buvo pageidaujamos laisvos meilės žaidimams. (Schurtz 1902; 205)

Männerbundas buvo sukurtas kaip jaunimo socialinės ir seksualinės segregacijos institutas, siekiant simboliškai juos atskirti nuo likusio pasaulio (ten pat; 235). Skiriamasis vyrų namo bruožas – aptvaras. H. Schurtzas iškėlė hipotezę, jog *Männerbundas* yra „nepaprastai svarbus politinės evoliucijos faktorius“ (ten pat; 111). *Männerbundas* buvo savotiška galimybė išsi-skleisti į naujo tipo šventovę, kurioje jaunimas galėjo mokytis suvokti savo ypatingus grupinius interesus ir gryninti ypatingas charakterio savybes, vėliau graikų pasaulyje tapusias karinių dorybių (gr. *arete*) kodeksu. Šita ypatingos grupinės būsenos koncentravimo praktika pamažu sukūrė mechanizmą, leidusį taip prisodrinti ekstraordinarinę savosios grupės galios savimonę, kad ji tapo tokiu reikšmingu galios fenomenu, jog jos, prireikus, jau pakako politiniam valstybingumui sukurti. Jaunimas čia jautėsi laisvas nuo priimtų normų, bet vienu metu naudojosi tik jų elgesiui leidžiama teise į elgesio ekscesus, prievartą ir vagystes (ten pat; 107, 379, 425). *Männerbundas* archajinėse visuomenėse buvo tam tikras implozinis perteklinės informacijos, energijos ir medžiaginių gėrybių kaupimo centras:

Vyrų namuose gyveno kariai ir čia rinkdavosi aršiausioji karių dalis. Jaunieji kariai užtikrindavo kaimo apsaugą. Name buvo arsenalas; kilus pavojui, jis virsdavo sargybos postu. Čia rinkosi visi galintys kovoti, o reikalui esant, jis tapdavo citadele. Šios vietos ypatumas išliko ir po to, kai patys vyrų namai ištuštėjo. Kaip labiausiai įtvirtinta kaimo vieta ji tapo provizijos ir kitokio bendruomeninio turto sandėliu, taip pat karo belaisvių ir vietos nusikaltėlių saugojimo vieta. (ten pat; 207–208)

Helmutas Blazekas, išnagrinėjęs milžinišką istorinę medžiagą, išskyrė tokius esminius *Männerbundo* ypatumus:

1. Tai savanoriška brolija, verčianti savo narius laikytis visus įpareigojančių normų ir siekti bendrų tikslų.
2. Brolijos solidarumas grindžiamas iracionaliais emociniais ryšiais tarp brolijos narių.
3. Brolija laikosi visų jos narių pradinės lygybės principo, kuris kartais gali pasireikšti homoerotiniais ryšiais.
4. Brolijai vadovauja charizmatinis vadas, savo autoritetą grindžiantis asmeniniu heroizmu.
5. Brolija akcentuoja slaptų iniciacijų, ceremonijų ir ritualų svarbą.
6. Brolija veikia kaip visuomenės atsinaujinimo variklis ir savo narių socialinis tramplinas.
7. Jaunimo socializaciją brolija vykdo per konkurenciją (dėl to tarp grupės narių paprastai stipriai atrofuojasi natūralūs kraujo ryšiai) (Blazek 1999; 14–15).

Naudodamasis H. Schurtzo pasiūlytu modeliu, Stigas Wikanderis savo 1938 m. išleistoje knygoje detalai aprašė specifinę indoiranėnų visuomenės organizacijos formą, kurią jis pavadino

tuo pačiu *Männerbundo* vardu. Pagrindiniai jos bruožai buvo sukarinta organizacija, ekstatinis karybos pobūdis, nevaržoma seksualinė laisvė ir slaptas religinis kultas (Wikander 1938; 64)⁴⁹.

Istorinių sociologinių tyrimų kontekste itin svarbi buvo Lily Weiser studija. Autorė nuodugniai išgvildeno gentinės visuomenės vidinio skilimo problemą, kurioje išskyrė dvi sąmoningai plėtojamas socialines opozicijas: viena – suaugusiųjų ir jaunimo, kita – vyrų ir moterų (Weiser 1927; 23, 254). L. Weiser tyrimai leido daug detaliau pasekti, kaip jaunimo amžiaus grupės viduje formavosi uždara profesionalių karių draugija ir kaip joje buvo kultivuojama elitinių karių – berserkų institucija (ten pat; 36). XX a. pirmoje pusėje buvo plėtojamos dvi tyrimų kryptys: H. Schurtzas *Männerbundo* pagrindu tyrė jaunimo karinių struktūrų bazę, o L. Weiser – tokią geležies amžiaus mentaliteto savybę kaip žmogaus-žvėries savybių ugdymą kariam berserkams (Гинзбург 2004; 246–251).

Senosiose iš arijų (= *indoeuropiečių*) branduolio kilusiose visuomenėse egzistavo funkcinis galios struktūrų dalijimas į du sandus: kaimeliuose gyvenančios taikios tradicinės bendruomenės ir priesaikos ryšiais susisaisčiusios, nepaprastai saviškių atžvilgiu lojalios komandinio tipo jaunų vyrų brolijos (Duchesne 2009; 32–33). Kimas McCone'as, ištyręs įvairių šios kilmės tautų socialinės organizacijos pradmenis, ir Priscilla Kershaw, apibendrindama gausią Henri Jeanmaire'o, Andreaso Alföldi'o, Alfredo Heubecko, Pierre'o Vidal-Naqueto ir kitų tyrinėtojų surinktą tyrimų medžiagą, pastebėjo, kad tradicinėse arijų visuomenėse būta dviejų galios struktūros formų, kurios skyrėsi viena nuo kitos amžiaus grupių pagrindu: pirmąją sudarė šeimomis gyvenantys ir turtą valdantys suaugę žmonės (**teuta*⁵⁰), o antrąją, daug homogeniškesnę, plėšimais ir prievartavimu užsiimančią jaunimo grupę sudarė jauni kariai (**koryos*) (McCone 1987; 111; Kershaw 1997; 177). (Lietuvių kalboje išliko abu žodžiai – *tauta* ir *kariai*.) Kitaip nei suaugę vyrai, *koryos* priklausė ne tik skirtingai amžiaus grupei, bet ir pasižymėjo aiškiai išreikštais socialinio statuso, šeimyniniais, turtiniais, ginkluotės, aprangos kodo, gyvenamosios vietos ir pabrėžtinai kitoniško elgesio skirtumais nuo *teuta* (Kershaw 1997; 177). P. Kershaw pažymėjo įdomų faktą: socialiniu požiūriu „*koryos* jau nepriklausė jokiam namui ir šeimai, bet vis dar neturėjo nei savo namų, nei šeimos“ (ten pat; 179).

Antikos autorių minimi *kuretai* (Strabonas *Geografija*; 10.3.22), *kabeirai* (Strabonas *Geografija*; 10.3.7–22), *daktiliai* (Diodoras; 5.64–65; Strabonas *Geografija*; 10.3.22), kaip ir jiems artimi *koribantai* bei *telchinai*, iš esmės buvo ne kas kita, kaip graikiška šios tradicijos atšaka. Ši dainuojančių, šokančių ir ginkluotų satyrų rūšis reprezentavo ne ką kita, kaip to meto jaunimo grupes ir jų kriptokultus. Franco Cardini'is atkreipė dėmesį į naujas galimybes, kurias didžiosios bendrijos viduje atvėrė ši dirbtinai sukurta socialinė struktūra: „<...> slapta, iniciacinio pobūdžio karinė bendrija įterpė į gimininių santykių tinklą visiškai naują solidarumo principą, kuris rėmėsi ne tik priklausomybe giminei, bet ir pasirinkimo laisve“ (Кардини 1987; 122).

⁴⁹ H. Schurtzo ir S. Wikanderio pateiktą teorinę schemą vėliau panaudojo George'as Dumézilis, kurdamas savo garsiąją indoeuropietiško visuomenių trinarės struktūros teoriją – ypač tą dalį, kurioje kalbama apie karinę funkciją (Littleton 2005; 9683).

⁵⁰ Ženklielis * nurodo, kad pateikiamas žodis nėra užfiksuotas rašto šaltiniuose ir yra filologinė rekonstrukcija.

Kevinas MacDonaldas kalba apie unikalią arijų kilmės visuomenių socialinę žymę, kurią jis vadina „aristokratinio egalitarizmu“. Jis teigia, kad visos indoeuropietiškos kultys turėjo išimtinę socialinę žymę – jų visuomenėje dominavo ne klanų tipo struktūros, paprastai griežtai pajungtos vado valdžiai, bet tų klanų viduje esančios ypatingos aristokratinio elito grupės. „Itin svarbu tai, kad minėtąjį elitą siejo ne kraujo giminystės ryšiai, kaip paprastai būna klaninėse visuomenėse, bet individualus šlovės ir sėkmės siekimas. <...> Iškilę lyderiai tapdavo ne despotais, bet elitiniu sluoksniu aristokratų, kurių statusas nesiskyrė nuo kitų“ (MacDonald 2017; 8). Nuo kitų juos skyrė ne fiksuotas statusas, bet nuolat palaikomas prestižas. Ricardo Duchesne'as pabrėžia, kad būtent ši indoeuropietiško paveldo ypatybė sukūrė sėkmingas tolesnės radikalios socialinės raidos prielaidas. „Varžybos kaip prestižo įgijimo būdas tapo <...> pirmąkart nenusistygstančios Vakarų dvasios šaltiniu“ (Duchesne 2011; 51). Anthony'is Davidas atkreipė dėmesį, kad priesaikos saistomose bendrijose socialinis modelis buvo grindžiamas fundamentalia *draugo-priešo perskyra*⁵¹, kuri buvo laikoma svarbesne nei kraujo giminystė ir „veikė kaip tiltas tarp skirtingų socialinių darinių“ (David 2007; 303). Jo manymu, priesaika veikė kaip prigimtinių socialinių ribų ištrynimo ir išplėtimo formulė, leidusi peržengti tradicinę gentinį uždaramą ir ieškoti naujų, politinių bendrumo apraiškų (ten pat; 303). Nuo kitų juos skyrė ne fiksuotas statusas, bet nuolat palaikomas ypatingas prestižas. Christopheris Dawsonas pabrėžė ir išorinį šios struktūros galimybių veiksnį. Jo manymu, būtent šios arijų pasaulio karinės jaunimo struktūros, kultivavusios ypatingą karinę etiką, garbės jausmą ir vyriškos brolijos dvasią, galiausiai išplėtojo „linijinę pasaulio istorijos idėją“ (Dawson 1956; 133–150).

Tuo pat metu egzistavo ir kita, šešėlinė militarizuoto vyriškumo kulto pusė, susijusi su prievartiniu diegimu, sėklinimu ir disciplinavimu. Lotte Headeger pažymėjo, kad geležies amžiaus vyrijoje „socialinė galia buvo vienareikšmiškai suvokiama per įsiskverbimo metaforą – nesvarbu, kaip atliekama – lytiškai (*penis*), fiziškai (*ietis*) arba žodžiu (*liežuvis*)“ (Hedeager 2011; 118). Arijų jaunimo draugijų nariai vilkėdavo tamsiais drabužiais arba būdavo išvis be drabužių, mūvėjo smailiais kapišonais ir augino ilgus plaukus (Widengren 1938; 342–347).

Sena arijų visuomenių tradicija skelbė, kad žmogus, praliejęs kito žmogaus kraują, tampa vilku (Eisler 1948; 144–145). Suaugusieji bendrijos nariai, jau turintys pripažintą statusą, anapus gyvenvietės ribų (*epipolai*) gyvenantį jaunimą vadindavo *vilkais* (Bremmer 1987; 43). Tamsiųjų amžių jaunimo gaujas su herojais siejo stiprus abiejų polinkis į smurtą ir besaikis kraugerisumas. Oidipas niūriai praneša, kad *jo kūnas gers tėbiečių kraują* (Sofoklis *Edipas Kolone*; 624). Pausanijas mini anoniminių herojų, kuris terorizuodavęs žmones ir reikalaudavęs kraujo aukų (Pausanijas *Graikijos aprašymas*; 6.5.7). Kritusio herojaus Achilo vėlė net iš kapo reikalauja Poliksenės kraujo (ten pat; 10.25.10). Persų *Avestoje*, atsižvelgiant į žinomus magų mentaliteto ypatumus, tokios slaptosios draugijos buvo vertinamos itin neigatyviai. Jų nariai vadinami Zaratustros priešininkais – *daivais* ir *dvikojais vilkais* (Hasenfratz 1982; 150–155). „Visuomenė laikosi ant ritualų kontroliuojamo agresijos instinkto“, – teigė W. Burkertas (1966; 112). Vėliau jis praplėtė savo mintį, tvirtindamas, kad savo prigimtimi „vyras priklauso

⁵¹ Carlo Schmitt'o sąvoka (Schmitt 1932; 26).

dviem socialinėms struktūroms – šeimai ir vyriėjai (*Männerbund*) ir šios ypatingos „biologinės bendrijos analogas yra vilkų ruja“ (Burkert 1997; 26).

Jaunuoliai Tamsių amžių Graikijoje, prieš įtraukiant juos į suaugusiųjų bendriją, turėdavo pereiti ypatingą ritualą. Tam jie turėdavo palikti visuomenę ir kuriam laikui tapti nuasmeninta *vilkų* gauja (ten pat; 98–152). Bet kuriuo atveju socialinio atsinaujinimo idėja buvo neatsiejama nuo savotiško grįžimo į gamtą, *ad fontes*. Cristiano Grottanelli'is atkreipia dėmesį į tai, kad, pasitraukdami į atšiaurias, nejaukias ir svetimas žmogui vietas (gr. *anachoresis, oreibaseia*), graikai kartais taip ieškodavo būdų savo socialinio gyvenimo problemoms spręsti (Grottanelli 1985; 20). Dykra (gr. *eschatia, chora, epipolai*) graikams buvo vieta, kur neveikė nusistovėjusios normos ir neegzistavo jokios taisyklės (Feldt 2012; 6). Platonas medžioklę dykroje laikė tinkamiausia veikla pasiruošti karo menui (Platonas *Istatymai*; 763b).

Kadangi jaunimo socializacija vyko grupėje, užsiimančioje plėšikavimu ir piemenavimu, puldinėdami ir grobdami savo priešus, jie „imituodavo šunų ar vilkų gaujų elgesį“ (Duchesne 2011; 239). Gyvenimas vilkų tipo gaujoje buvo laikomas būtina žmogaus vystymosi stadija⁵². Būtinybė išmokti nežmoniškais sąlygomis išgyventi dykroje vertė ieškoti tokio brutalaus, maksimaliai supaprastinto gyvenimo būdo modelio, kuris galėjo būti prilygintas gyvenimui vilkų gaujoje (McCone 1987; 101–154; Reyes 2010; 343–358). Vilkų ruja buvo tinkamiausia biologinė analogija jaunų karių grupei pažymėti (Burkert 1997; 26). Šuns arba vilko simbolika buvo naudojama ir jaunų vyrų iniciacijos ritualo metu (David 2007; 364). S. Wikanderis manė, kad svaigaus ritualinio gėrimo – *soma/haoma/ambrosia* – prisisiurbę jauni kariai jausdavosi it vilkai (pers. *haomavarka*) (Wikander 1938; 64). *Koryos* kovodavo arba nuogi, arba vilkėdami vilkų kailiais, kurių vilkėjimas simbolizavo jaunų karių drąsą, nuožmumą ir nejautrumą (Kershaw 1997; 199). Geležies amžiaus pradžioje graikų jaunimas, veikdamas su Apolono Vilko (*Lykaios*) egida, pradėjo kurti ypač gerai susiorganizavusias karių gruputes (Gershenson 1991; 7). Anot Marcelio Detienne'o, nuo Bengalijos iki Airijos jauni kariai (gr. *machimoi*, lot. *iuniores*) metė iššūkį tradicinei visuomenei, kurios vyresnieji kartu atlikdavo ir žynių funkcijas (gr. *hiereis*, lot. *seniores*) (Detienne 2009; 45). Karinio solidarumo ir prievartos naudojimo dvasia buvo tokia stipri, kad galima kalbėti apie savotišką to laikotarpio graikų *machiokratiją*⁵³.

Graikijoje vilko vaizdinys patyrė radikalią istorinę evoliuciją: nuo Homero, tapatinusio jį su vyriška drąsa ir jėga, iki žiaurumo ir klastos provaizdžio klasikos laikais (Buxton 2013; 38). Graikų kalboje buvo keli žodžiai, reiškiantys pakitusias sąmonės būsenas – šėlas, tūžis ir siutas (gr. *lyssa*) (Reyes 2010; 345). Bruce'as Lincolnas pažymi, kad graikiškas žodis, reiškęs epinio herojaus siutą, buvo pasiskolintas iš vilkų medžioklės žodyno ir buvo moteriška žodžio „vilkas“ (gr. *lykos*) forma (Lincoln 1991; 131). Svarbiausias siuto ypatumas buvo tai, kad šios būsenos, skirtingai nuo šėlo ir tūžio, žmogus jau nepajėgė kontroliuoti. Pavyzdžiui, Trojos herojus Hektoras, kai jį apimdavo *lyssa*, „nebįdavo nei žmonių, nei dievų“ (*Iliada*; 9.248–249), o siuto apimtas Diomedas kovodavo už tris ir tuo, Homero žodžiais tariant, buvo panašus į liūtą

⁵² Apie Spartos kryptę ryšį su likantropija plačiau žiūrėti (Höfler 1934; 201).

⁵³ Gr. karinė valdžia.

(*Iliada*; 5.136–139). Cebrianas Reyesas atkreipia dėmesį į tai, kad *menos*, skirtingai nuo *cholos* ir *lyssa*, reiškė tokį sąmonės perjungimą, kai šios būsenos apimtas herojus vis dėlto iki galo neprarasdavo savo turimo žmogiškumo (Reyes 2010; 345). Graikiškas žodis *mainetai* reiškė, kad asmuo yra apsėstas galingesnės išorinės jėgos. Homero laikais ji reiškė tik kovinę maniją, nors archajiniais laikais tai jau galėjo reikšti ir kūrybinį apsidimą (ten pat; 346). C. Reyeso nuomone, jauni kariūnai pasižymėdavo keliomis reikšmingomis ypatybėmis, išskiriančiomis juos iš įprastinės aplinkos: tai vilkėjimas žvėrių kailių⁵⁴, ilgi, nekerpami plaukai, bastymasis nuogiems arba pusnuogiems, lengva ginkluotė, šokio arba kvaišalų sukeliamą ekstazę ir ūmus persijungimas į kovinį šėlą (ten pat; 344).

Nickas Allenas, praplėsdamas G. Dumézilio trinarę indoeuropiečių visuomenės schemą, įtraukė papildomą ketvirtą struktūrą. Pirmą funkciją yra skirta sakraliam suverenitetui ženklinti, antroji apima karo sferą, trečioji atsakinga už skalsą. N. Alleno koncepcijoje ketvirtoji sfera skirta žymėti išskirtinei padėčiai arba socialinės išimties būklei⁵⁵. Pastaroji žymi kitoniškumą, socialinę inversiją ir netgi atvirai deviantišką elgesį, kurį buvo norima nuosekliai atskirti nuo pirmųjų trijų sferų. Skiriamoji ketvirtosios sferos ypatybė – jos principinis dvilypumas, aprėpiantis tiek išskirtines, neeilines savybes, tiek atstumiančias, neigytinas charakteristikas (Allen 1998; 164). P. Vidal-Naquetas atkreipė dėmesį į įdomią perskyrą tarp įvairių amžiaus grupių, išryškėjančią jėgos sferos ypatumuose. Tarp patyrusių karių ir jaunikių egzistavo fundamentalūs skirtumai, nurodantys visiškai nepanašias jų socialines charakteristikas. Vyrai medžiojo atvirai, artimojo veikimo ginklais, o jaunimas – gudrybėmis ir kilpomis; vyrai kovodavo dieną, susiglaudę, naudodami ietis, šarvus ir skydus, o jaunimas – naktimis, naudodami pasalas, nuotolinio veikimo ginklus arba plikomis rankomis ir nuogi. Nors efebijos tikslas buvo ruošti hoplitus (Winkler 1985; 28), P. Vidal-Naqueto manymu, Spartos jaunieji slapukai (gr. *kryptoi*) buvo jokie ne *iki-hoplitai*⁵⁶; juos veikiau jau buvo galima vadinti *anti-hoplitais* (Vidal-Naquet 1986; 85–147). Efebai graikų pasaulyje niekada nebuvo laikomi reguliariosios armijos dalimi ir kovose dalyvaudavo tik ypatingomis aplinkybėmis, kaip specialios jos dalys – žvalgai, diversantai ar lengvieji pėstininkai (Reyes 2010; 352). Atėnuose savo dvimetės tarnybos efebijoje metu jie netgi neturėjo teisės gyventi polio ribose ir įsikurdavo savo gimtųjų žemių pakraščiuose (ten pat; 352). Sparoje efebai buvo radikalčiai atskirti nuo likusios gyventojų dalies. Jaunimo namai ten buvo vadinami aptvarais arba gardais (gr. *agelai*) (Winkler 1985; 28). Aristotelio liudijimu, efėbų užduotis buvo „patruluoti žemes už polio ribų“ (Aristotelis *Atėnų politėja*; 42.3–4).

Politinės architektūros prasme Tamsiųjų amžių Graikijoje galima išvelgti tris koncentrinis ratus, kuriuose atsispindėjo trys skirtingos į politiškumą orientuoto elgesio strategijos. Trys olimpinės dievybės simbolizavo juose skirtingus politiškumo lygius ir ženklinio skirtingus jo brandos laipsnius. Tai buvo pats polis, papilė ir tolimieji pakraščiai (gr. *eschata*). Remiantis

⁵⁴ Plg. liet. vilku *vilkėti*, lape *lapėti*, avim *avėti*.

⁵⁵ Fenomenas, giminingas Carlo Schmitto aprašytai *Ausnahmezustand*, Michelio Foucault *biopolitikai* ir Giorgio Agambeno *Homo sacer*.

⁵⁶ Graikų sunkieji pėstininkai, kovoję falangoje. Pavadinimas kilo nuo sunkaus, visą kūną dengiančio skydo *hoplos*.

F. de Polignaco sukurta metodologija ir jo atliktų kruopščių tyrimų medžiaga, galima sakyti, kad Artemidė išreiškė embrioninį politiškumo lygį tolimuosiuose polio pakraščiuose, Apolonas simbolizavo priešpilnį politiškumą jau artimesnėje papilės zonoje, o Atėnė polio centre skelbė visišką politiškumo triumfą (Polignac 1995; 25–44; Vernant 1991; 199).

Nederlingi, kalnuoti gyvenamos žemės pakraščiai buvo labai svarbi riba, kurios nebuvo galima peržengti atstovams grupės, kol kas nelaikomos visaverčiais žmonėmis (Vidal-Naquet 1986; 109). Spartoje jaunimas pirmiausia turėjo pereiti vilkišką amžiaus tarpsnį. Šiame kontekste jaunuolių plakimą ant Artemidės aukuro galima būtų suprasti kaip katarsinio pobūdžio jų iniciaciją į suaugusiųjų bendriją. Tik po to jaunuoliai liaudavosi buvę *trečiąja lytimi*, galėjo grįžti iš dykros į pagrindinę gyvenvietę, vesti, gauti vyriškus ginklus ir kovoti falangoje. Janas Bremmeris atkreipė dėmesį į tai, kad antikinėje Graikijoje jaunimas buvo laikomas amžiaus klase, neturinčia aiškiai diferencijuotos lytiškumo žymės (Bonfante 1989; 551–557; Bremmer 2013; 169). Homoseksualiniai jaunuolių ryšiai graikuose buvo prilyginami netgi tam tikrai bestialiteto formai. Antai, aktyvus pederastas tokiose sukarintose jaunimo grupėse būdavo vadinamas „vilku“ (*lykos*) (Summers 1933; 66–67).

Tik duodami priesaiką, efebai galutinai priimdavo vyriškąją tapatybę, nuo tada išsižadėdami bet kokių panašumų su moteriškąja lytimi, tokių kaip ritualinis transvestizmas moteriškais drabužiais ir pasyvioji pederastija (Leitao 1995; 150). Priesaika (gr. *horkos*) – tai duoto žodžio užtikrinimas viešojoje erdvėje. Be šio bazinio judesio politiškumas būtų paprasčiausiai neįmanomas. Viena vertus, tai yra užimtos pozicijos *sutvirtinimas*, kita vertus – savęs paties *į-si-tvirtinimas* naujajame politiniame žmonių pasaulyje. Prisiekusį žmogų jo duotas žodis tarsi prikalta prie naujosios, politiškai suvokiamos tikrovės, nuo šiol nepalikdamas jokios galimybės laisvai kaitalioti užimamą poziciją. Priesaika buvo pagrindinė poli konstituoji galia, kurią efebai Apolono vardu duodavo didžiajai bendrijai (Bayliss 2013; 9–46). Apolono vardu ji nubrėždavo jaunimo atžvilgiu naują liniją, reiškiančią priėmimą į suaugusiųjų pasaulį (Bierl 1994; 81–96). Priesaika buvo slenkstis, ženklinantis perėjimą į visiškai naują, dirbtinai steigiamą politinį kūną, kurio pagrindinė prielaida buvo visų jo narių principinė lygybė ir tarpusavio pasitikėjimas (gr. *homonoia*). Tą pasitikėjimą kūrė ir palaikė visos grupės bendra nuotaika, elgesio taisyklės ir garbės jausmas. Visos šios savybės kartu sudarė ypatingą individų gyrimo arba gėdinimo – tai priklausė nuo aplinkybių – fenomeną, kurį graikai vadino *aidos*⁵⁷. „*Aidos*, – rašė Carlas Erffa, – reiškė ne tik baimę, pagarbą, gėdą ar garbės jausmą, bet ir ypatingą galią, kuri dabar mums jau sunkiai suvokiama. *Aidos* išaugdavo iš žmonių bendrabūvio, iš jų ypatingo bendrumo, nes egzistuodavo tik santykiyje su supančiais draugais“ (Erffa 1937; 9), kurie sąmoningai išskirdavo save iš aplinkos kaip geriausiąją jos dalį. Werneris Jaegeris apibūdino *aidos* kaip „esminę homerinio aristokratijos idealo dalį“ (Jaeger 1945; 7). Ramybės metu arba kilus nedidelių sunkumų tradicinė gentinė visuomenė buvo pajėgi atsilaikyti ir garantuoti savo socialinio tinklo tvermę. Bet įtampai padidėjus ar juo labiau pasiekus kritinę ribą, iškilo poreikis pasitelkti ekstremalias ir netgi marginalias priemones. Nuolatinio pavojaus akivaiz-

⁵⁷ Gr. garbė, pagarbą, gėda, domė.

doje karinės vyrų draugijos siekė naudotis ne tiek senais įpročiais, kiek naujai išryškėjančiais atskirų asmenų pranašumais. Tvarką tose draugijose palaikyti buvo galima tik įvedant visiškai naują funkcinį pagrindą, kurį būtų galima pavadinti lygiųjų (gr. *homioi*) konkurencija. Kaip sako Christianas Meieris, „Graikijoje bendruomeninio gyvenimo sfera buvo išplėsta iš save motyvuojančių procesų kontrolės ir tapo pagrindine politinio veikimo tema“ (Meier 1990; 6). Tokiomis sąlygomis būdavo svarbi tik asmeninių savybių pagrindu kuriama viršenybė, vien savo buvimu naikinusi tradicinės hierarchijos santykius. Vidurys arba ratas (gr. *to meson*) buvo šios į politinį bendrabūvį orientuotos struktūros šerdis. M. Detienne’as atkreipė dėmesį, kad koncentriška, į tuščią ir visiems vienodai priklausančių vidurį orientuota graikų polio struktūra atsirado iš savaime besiorganizuojančių jaunų karių organizacijų. Praktika į rato vidurį kelti visus grupei rūpimus klausimus nuosekliai derėjo su biopolitine sukarintos jaunimo grupės nuostata (Detienne 1996; 89–106).

George’as Thomsonas bandė paaiškinti, kaip Graikijoje galėjo atsirasti mintis spręsti naujai kylančias struktūrines visuomenės problemas, pasitelkiant archajines formules⁵⁸. Kai bronzos amžiaus visuomenę ištiko bendroji krizė, ji ėmė gręžiotis atgal, ieškodama archajinio, iš esmės grynai įsivaizduojamo, socialinio modelio šiam klausimui spręsti (Thomson 1955; 65). Kadangi graikams – ypač naujausiai ir agresyviausiai jų daliai – dorėnams – bronzos amžiaus visuomenių socialiniai įgūdžiai buvo padarę labai menką įtaką, jų ieškantis žvilgsnis pakrypo į socialiniu požiūriu itin archajiškas karių medžiotojų struktūras, kurios buvo būdingos ikivalstybinei jų gyvenimo praktikai (Thomson 1949; 23, 403). Šios bendrijos IX a. pr. Kr. atliko svarbų vaidmenį, kuriant ir įtvirtinant nebe kraujo giminyse, bet priesaikiniais saitais grindžiamą politinio solidarumo atmainą.

Amžiaus klasių visuomenė⁵⁹

VIII a. pr. Kr. pirmoje pusėje Graikijoje labai suintensyvėjo ūkinis gyvenimas, gyvulių auginimą pradėjo keisti žemdirbystė. Gyventojų skaičius smarkiai padidėjo (Donlan 1989; 5–29), o antroje šio amžiaus pusėje tai jau tapo problema (Snodgrass 1993; Osborne 1996; 70–78). I. Morrisas, komentuodamas gyventojų skaičiaus ir žemės ūkio produkcijos augimo specifiką agrarinėse visuomenėse, ironiškai teigia, jog „populiacijos padvigubėjimas paprastai reiškia, kad problemų padaugėja daugiau negu du kartus“ (Morris 2009; 67).

K. Raaflaubo nuomone, dėl intensyvėjančio ekonominio gyvenimo ir didėjančio gyventojų skaičiaus poliai pradėjo konfliktuoti tarpusavyje, o pačiose bendrijose atsirado ir stipri poliečių identifikacija su žeme. Poliuose „atsirado teritorijų poreikis ir fiksuotos žemių ribos“ (Raaf-laub 1997; 52). Kaip pažymi I. Morrisas, atsakymai į tokio pobūdžio demografinį ekonominį iššūkį gali būti trys: žemės dirbimo *intensyvinimas*, *ekstensyvinimas* arba visiškas jos valdymo *reorganizavimas* (Morris 2009; 67). Ekonomiškai ir technologiškai silpnoje Graikijoje žemės

⁵⁸ Plačiau apie archaizacijos ir kanonizacijos fenomeną krizių kultūroje žiūrėti (Assmann 2010; 121–137).

⁵⁹ Angl. *age-class (age-set) society*.

ūkio intensyvinimas buvo labai silpnas; ekstensyvinimas, t. y. naujų žemių įsisavinimas, bent jau Spartai reiškė du alinančius karus su kaimynais: IX a. pr. Kr. užimama Lakonija, o VIII a. pr. Kr. – Mesenija (ten pat; 68). Trečiasis kelias buvo pats radikaliausias ir pats sunkiausias. Atėnai problemą kuriam laikui išsprendė oligarchinėmis priemonėmis. Ten beveik visą žemę nusavino diduomenė (gr. *eupatridai*) (Aristotelis *Atėnų politėja*; 2.2). Spartoje Likurgas žemę išdalijo visiems politinio kūno nariams (gr. *homoioi*) po lygiai (Plutarchas *Likurgas*; 8), padarydamas lemtingą žingsnį, stiprinant solidarumo jausmą tarp naujai kuriamo politinio kūno narių. Medžiaginės gerovės vaikymasis sustiprino ne tik polių išorinį priešišumą, bet ir konkurencines tendencijas polio viduje (Starr 1977; 46–51; 1986; 63).

Nors apie 750-uosius metus pr. Kr. Tamsieji amžiai jau ėjo į pabaigą, bet dar apie pusę amžiaus naujai besisteigiančiuose poliuose iš inercijos vadovavo senieji basilėjai. Basilėjos, nepajėgiančios savo bendruomenėse sutaikyti „konfliktuojančių egalitarizmo ir autoritarizmo tendencijų“ (Donlan 1989; 25; Farenga 2006; 44–45), gyveno permanentinės krizės sąlygomis. Daugumoje graikų polių jos buvo panaikintos apskritai, Spartoje joms palikta galia be autoriteto – vadinamoji *nuolatinė strategija* (Aristotelis *Politika*; 1270b), o Atėnuose ir kai kuriuose mažesniuose poliuose pasiūlytas autoritetas be galios (archonto-basilėjo statusas; Aristotelis *Atėnų politėja* 3). Basilėjo monarchinę galią pradėjo nuosekliai riboti kolektyvinė žmonių galia, realizuojama taryboje (gr. *boule*, *gerousia*) ir vyrijoje (gr. *ekklesia*, *apella*). Anot V. Farengos, basilėja Graikijoje tapo pirmąja sinoikizmo auka (Farenga 2015; 104). Tamsiųjų amžių pradžioje senąsias basilėjų valdžios struktūras labiausiai klibino herojų sąjūdis, o sunkiai kontroliuojamas agelų, arba efebijų, maištas basilėjus ištikusią autoriteto ir galios krizę paaštrino maksimaliai. Agelomis⁶⁰ organizuotas jaunimo gaujas vadino dorėnai, o jonėnai jas labiau žinojo efebijų vardu.

Nors žinoma, kad klasikinė Atėnų efebija rašto šaltiniuose minima tik nuo V a. pr. Kr., pats reiškiny, nurodantis brandos ritualą, Graikijos istorijoje egzistavo daug anksčiau (Hornblower and Spawforth 1996; 527; Siewert 1977; Vidal-Naquet 1986). Mūsų tyrime kalbame ne apie raštu paliudytas efebijas, bet anksčiau aptartą Tamsiųjų amžių jaunimo gaujų fenomeną apskritai, plačiau žinomą ne iš graikiškų šaltinių, bet iš lyginamųjų antropologinių ir etnografinių studijų.

Reikia pasakyti, kad efebijų maištu, kaip dažnai būna panašiais atvejais, pasinaudojo kita, labiau organizuota jėga. Galia polyje atiteko aristokratijai, kurios negalima be išlygų sieti nė su vienu ankstesnių epochų fenomenu ir kuri sudarė to meto Graikijoje nuo ketvirčio iki trečdalio visos gyventojų masės (Farenga 2015; 104). Nicolas Hammondas, remdamasis iš esmės N. Fustelio de Coulangeso pasiūlyta metodologija, parodo, kaip poliuose atsirado aristokratija: demų, filijų ir fratrijų lyderiai (gr. *patriai*, *geneai*) sėkmingai išmėgino kolektyvinės politinės valios kūrimą ir grupinio komandinio valdymo būdą (Hammond 1959; 144), kurį efebijose praktikavo jaunimas. Šis procesas ir sudarė N. Fustelio de Coulangeso aprašytos *aristokratinės revoliucijos* esmę (Fustel de Coulanges 1934; 31–35).

⁶⁰ Gr. *agelai* – gaujos, bandos; *agelastoi* – jų nariai (Strabonas *Geografija*; 10.480).

Tačiau naujosios kolektyvinės galios institucijos – iš aristokratų elito renkamos pritanės⁶¹ – ėmė greitai stumti basilėjas nuo galios Olimpo. Aristokratų poezijoje vienvaldystė vienareikšmiškai pradėta vadinti baisiausiu įmanomu blogiu, koks tik gali ištikti polį (Osborne 1996; 192). Viename iš pažangiausių to meto dorėnų polių, Korinte, šis procesas prasidėjo 747 pr. Kr., kai bakchiadų klanas – žymiausia vietos pritanėjai priklausanti giminė – ilgam ėmė kontroliuoti galios struktūras (Thomas, Conant 1999; 121–122). Atėnuose 753 pr. Kr. Charopas tapo pirmuoju dešimčiai metų renkamu pritanėjos archontu (Hansen 1991; 28). Sparta į žemės trūkumo sukeltą iššūkį reagavo 743–724 pr. Kr. pradėdama I Mesenijos karą (Pausanijas *Graikijos aprašymas*; 4.5.9–10), kuris šiame polyje labai sustiprino vietinės pritanėjos – gerusijos – pozicijas. Aristotelis mini ir fundamentalų žemės perdalijimą⁶², įvykusį Spartoje po I Mesenijos karo (Aristotelis *Politika*; 1306b).

Apie 700-uosius metus pr. Kr. minėtasis procesas tiek pasistūmėjo, kad politinis kūnas, pasak Paulo Cartledge'o, simboliškai „prarijo“ visus kitus socialumo elementus. Politizacija graikų pasaulyje vyko visur, bet įvairiu greičiu ir skirtingu intensyvumu (Cartledge 1998; 272).

Anksčiau jau kalbėjome apie tai, kad jaunimo karinės draugijos vaidino ypatingą vaidmenį Graikijos istorijoje. H. Schurtzas šio bronzos amžiaus relikto pavyzdžiu laikė Atėnų pritanėją⁶³, kuri Tamsiaisiais amžiais buvo bendra vyrų namų valgykla (Schurtz 1902; 313–315); tačiau „tikras išnykusių papročių muziejus“, H. Schurtzo manymu, buvo Sparta (ten pat; 98). Spartą H. Schurtzas laikė pirmąja politinės brandos lygį pasiekusia tauta, išlaikiusia autentiškus jaunimo bendrijos relikthus – susitijas, grupinės santuokos elementus ir organizuotą plėšikavimo (gr. *krypteia*) praktiką (ten pat; 111, 183). Jo manymu, Sparta buvo vienintelė vieta, kur išliko nuoseklus *Männerbundo* sąlytis su pirmąja pasaulyje politine valstybe – Likurgo poliu (ten pat; 347).

Dorėnų vyriją iš esmės galima būtų laikyti Spartos baziniu elementu, sumažintu masteliu atspindinčiu visų būsimų polių steigimo algoritmą. Akivaizdu, kad polis nebuvo statiška *struktūra*. Jo vaizdinys labiau priminė dinamišką dviejų priešiškų galių *kinkinį* iš Platono *Faidro* (Platonas *Faidras*; 253c–254e). Bet šiuo atveju svarbu ne tik vaizdinys. Simonas Hornbloweris, akcentuodamas politiškumo paradigmos sukūrimo svarbą, tvirtino, kad Europos demokratijos istorija prasidėjo būtent Spartoje (Hornblower 1993; 1).

Sparta – vienintelis aiškus pavyzdys, steigiamo karinio solidarumo pagrindu rodantis, kaip vyrų sąjungos perauga į polį. Roberto Pöhlmanno manymu, institucija, daugiausia prisidėjusi kuriant Spartoje politinę homonoją ir įtvirtinant naujame darinyje socialinį stabilumą, buvo susitijos (Pöhlmann 1912; 73).

⁶¹ Atėnuose archontai pradžioje buvo vadinami pritanais (Herodotas *Istorija*; 5.71), o pati įstaiga – *prytaneion* – buvo laikoma naujai įsteigto politinio židinio centru (Tukididas *Peloponeso karas*; 2.15.2; Aristotelis *Atėnų politėja*; 3.5). Vėliau pritanėjos tapo kolegialiomis politinės valdžios įstaigomis, o buvimo jose laikas buvo pradėtas riboti.

⁶² Plg. Carlo Schmitto *Ortung und Ordnung*.

⁶³ Gr. *prytaneion* – Atėnų politinio gyvenimo šerdis, polio prezidiumas, jo tarybos rezidavimo vieta.

Sparta neabejotinai yra pats mįslingiausias antikinės Graikijos polis. Jau pirmieji Graikijos istorikai – Herodotas, Tukididas ir Ksenofontas – aiškiai leido suprasti, kad lakedaimoniečių papročiai, manieros ir elgesio taisyklės smarkiai skyrėsi nuo kitų graikų (Herodotas *Istorija*; 1.65–67, 82–83; Tukididas *Peloponeso karas*; 1.77.6; Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 1–10). Pasak Pauliaus Rahe'ės, „šios skirtybės pagrindas pakankamai aiškus. Iš visų senovės Graikijos bendruomenių Sparta padarė daugiausia, kad būtų teikiama absoliuti pirmenybė bendrai gerovei“ (Rahe 2016; 7). Skirtingai nuo dorėnų, jonėnai iki pat archajinio laikotarpio pabaigos socialine prasme buvo labai atsilikęs kraštas. Reikalas tas, kad Atėnai (bent jau iki Kleisteno reformų – R. K.) taip ir liko gentinė valstybė (Hammond 1959; 156).

J. Burckhardtas pirmasis radikalčiai kvestionavo iki tol neginčijamą aksiomą, tvirtinančią, kad idealus graikų polio modelis buvo Atėnai. Apibrėždamas polį kaip „fundamentalią graikiško valstybingumo formą“ (Burckhardt 1934; 46) ir išreišdamas paradoksalią mintį, jog „polis buvo svarbiausia ir vienintelė tikroji graikų religija“ (ten pat; 62), būtent aristokratinę Spartą, o ne demokratinį Atėnų istorikas pripažino sukūrus pirmąją gyvybingą politinio Graikijos gyvenimo paradigmą (ten pat; 64–99).

Anot J. Burckhardto, pagrindinis skiriamasis Spartos bruožas buvo tai, kad ji buvo sumanyta kaip vyrų karinė stovykla (gr. *stratopedou politeia*) (ten pat; 80), ilgam išlaikiusi šią tarpinę perėjimo į aiškiai struktūruotą polį būseną. Istorikas Tukididas aiškiai nurodo, kad Sparta Graikijoje buvo vienintelis iki galo taip ir nesinoikavęs⁶⁴ polis (Tukididas *Peloponeso karas*; 1.10.2), kuriame vietoj vieno miesto centro iki pat klasikos laikų buvo išlikę penki kaimai. Anot Alfredo Weberio, spartiečiai visą savo istorinį laikotarpį praleido gyvendami būtent kaimo (gr. *kata kōmen*) aplinkoje (Weber 1950; 119). Ernstas Kirstenas, lygindamas Spartą su kitais graikų poliais, netgi manė, kad toks gyvenimo būdas rodė, jog Sparta yra ne polis, bet tipiškas *ethnos* (Kirsten 1956; 103).

Taigi kalbama apie piliečius, kurie gyvena ne mieste, bet kaime. Kodėl gi tai yra svarbu? Reikalas tas, kad turima galvoje tam tikra socialinio gyvenimo aporija. Vienas iš dviejų: Graikijoje galėjo vyrauti arba kaimas, kuriam vadovavo basilėjai, arba grynai miestiškas polis, kuriam buvo būdinga radikalčiai tirpdyti kaimo struktūras, o jo viduje demai⁶⁵ buvo ne kas kita, kaip ankstesniųjų kaimų reliktas (Whitehead 1986).

Taigi didžiojoje, civilizacinėje kaimo ir polio priešpriešoje veikė ir mažesnė, politinė demo ir efebijos priešprieša. Tamsiųjų amžių laikotarpiu graikų bendruomenės gyveno išsiskirsčiusios ekonomiškai savarankiomis šeimomis (gr. *oikoi*). Homerinis žemės nomas jau pripažino privačią nuosavybę. Tik žemė ten priklausė atskiroms šeimoms ir buvo valdoma jų vyresniųjų narių (Finley 1957; 153). Bet baigiantis Tamsiesiems amžiams ginkluotas jaunimas pareiškė savo teisę į vietą po saule.

Šiame kontekste galima kalbėti apie ypatingą Spartos vietą, išlaikant šiame Likurgo įkurtame polyje socialinę pusiausvyrą tarp senosios ir jaunosios kartų. Vėliau tai sąlygojo sumanią

⁶⁴ Gr. *synoikismos* – kelių kaimų susijungimas į vieną polį.

⁶⁵ Klanas arba teritorinė kaimo bendruomenė, įvykus sinoikizmui virstanti miesto kvartalu.

jaunimo integraciją į visuomenės struktūras, protingą interesų balansą tarp jų ir politinį visos valstybės stabilumą. Spartoje beveik visą jos istoriją jaunų karių klasės veržlumą ir nuostatą visus svarbius dalykus spręsti vieningai atsverdavo protingas gerusios senolių santūrumas ir siekis atsizvelgti į individualius bei grupinius visuomenės narių interesus.

Spartos pavyzdžiu apie polį visų pirma reikia kalbėti ne kaip apie miestą, bet kaip apie politinę bendriją, kurioje, sekant žinomą antikiniu palyginimu, *vyras* buvo daug svarbiau negu *mūrai*. Victoras Ehrenbergas iškėlė keistą Spartos politogenezės ypatumą, susijusį su principiniu jos politinio kūno dvilypumu. Jį rodė tam tikras akivaizdus prieštaravimas tarp oficialaus valstybės pavadinimo (*Lakedaimonas*) ir piliečių bendrijos savivardžio (*Sparta*), o to niekur kitur Graikijoje nėra paliudyta (Ehrenberg 1965; 109). Tai netiesiogiai rodė, kad visa šioje žemėje gyvenanti žmonių populiacija iš principo buvo padalyta į nelygius kontingentus. Anot Fritzo Schachermeyro, Sparta pavyzdinis polis buvo ta prasme, kad jos populiacija buvo griežto apartheido būdu padalyta į piliečius ir nepiliečius, turint omenyje, kad žmonės nėra ir negali būti lygūs, o *pilietiškas* yra daug svarbesnė laisvos būtybės apibrėžtis negu *žmogiškas*⁶⁶ (Schachermeyr 1960; 126, 128). Griežta perskyra tarp laisvųjų ir nelaisvųjų atsirado ne todėl, kad graikai būtų buvę *a priori* negatyviai nusistatę vieni kitų atžvilgiu, bet dėl jų sąmonėje tvirtai susiformavusios nuostatos, kad visų kovos su visais sąlygomis iš savo rankų darbo gali įgyventi tik nevisavertės būtybės, t. y. vergai (Montesquieu 2004 [1748]; 41).

Tradicinės visuomenės ir politinės valstybės susidūrimas iš esmės buvo pagrindinė Antikos socialinė problema, Spartoje atsiradusi anksčiau nei bet kur kitur. Tarp socialumo ir politiškumo segmentų Spartoje visą laiką egzistavo nuolatinė įtampa (Meier 1990; 141–146; Hansen 1998; 86–90, 135–137). Eva Keuls tarp jų tvyrantį skirtumą nusako taip: graikų „oikas buvo užsisklendęs savyje, orientuotas į individualumą ir organizuotas hierarchiškai; polis buvo atviras, priešiškas individualizmo atžvilgiu ir egalitarinis savo esme“ (Keuls 1985; 97). Lygybės idėja Spartoje buvo itin svarbi dėl to, kad statuso nustatymas pagal turta galėjo pakenkti kariškai organizuoto politinio kūno solidarumui.

Plutarchas pažymi, kad Spartoje dar labai jauno amžiaus (septynerių metų) berniukai būdavo atimami iš šeimų ir atiduodami visiškai valstybės globai (Plutarchas *Likurgas*; 16). Iš to galima daryti prielaidą, kad polio uždavinys buvo nutraukti tradicinės visuomenės dalies įtaką jaunimui. Vienintelė svarbi Spartoje išlikusi tradicinės visuomenės funkcija iš esmės buvo apribota naujos būsimųjų piliečių kartos reprodukcijos uždaviniais (Dynneson 2008; 25; Pomeroy 1994; 36). Spartoje „oiko statusas buvo minimizuotas ir pakeistas vyrų bendrijos autoritetu“ (Finley 1982; 28). Maciejus Daszuta aiškina priežastis, kodėl Spartoje taip atkakliai buvo siekiama mažinti tradicinių šeimų vaidmenį. Jo nuomone, Sparta, „norėdama savo politiniame kūne palaikyti homonoją, stengėsi silpninti jos pačios viduje egzistuojančius šeimyninius ryšius. Jų vietoje buvo formuojami nauji saitai, jau neturintys nieko bendro su kraujo giminyste“ (Daszuta 2018; 11).

⁶⁶ Pati žmogiškumo idėja atsirado daug vėliau, vadinamuoju graikų apšvietos laikotarpiu V–IV a. pr. Kr.

Tradicinėse visuomenėse individo statusą paprastai lemia priklausomybė suaugusiųjų grupei, kuri disponuoja turtu. Bet jei pagrindinis visuomenės dėmesys skiriamas gynybai ir saugumui, jaunų žmonių statusas neišvengiamai tampa aukštesnis už jų tėvų. Tokiomis aplinkybėmis ne tiek vaikai mokosi iš tėvų, bet visas gana paradoksaliai gali apsiversti aukštyn kojom – senoji karta keistu būdu gali pradėti mėgdžioti jaunimo gyvenimo būdą, persiimdama jo mentalitetu ir jo puoselėjamomis dorybėmis.

Ar graikų polis tikrai buvo amžiaus klasių visuomenė, akademinėje bendruomenėje iki šiol vyksta ginčai (Sallares 1991; 160–192). Nigelas Kennellas mano, kad „graikų polis buvo amžiaus klasių visuomenė, t. y. akefalinis, politinės viršūnės neturintis visuomenės tipas, kuriame vyrai jungėsi į socialinį tinklą pagal amžiaus klases, kurių kiekvienos galios laipsnis buvo skirtingas“ (Kennell 2013; 2). Perėjimas iš vienos klasės į kitą ir iniciacijų ritualai gali būti raktas išsiaiškinant fundamentalią graikų polio struktūrą (ten pat; 1). Tai įrodžius, būtų galima pagrįsti mintį, jog graikų poliai buvo akefalinės struktūros, t. y. visuomenės be valstybės, kuriose galia atsидūrė nebe paveldimo elito rankose, bet visi esminiai sprendimai buvo priimami kolektyviai (Berent 2000; Cartledge 1999; 468). N. Kennellas atkreipia dėmesį į tai, kad Atėnai dėl savo santykinio homogeniškumo vargiai galėjo vadintis amžiaus klasių visuomene. Lyginant juos su Kreta (Dreras), netgi Spartos polio efebija nebuvo pakankamai struktūruota ir autonomiška (Kennell 2013; 1). Nors R. Sallaresas manė, kad amžiaus klasių sistema veikė visoje Graikijoje (Sallares 1991), Shmuelis Eisenstadtas nurodo būtent Spartą buvus klasikinę tokio tipo visuomenę, kurioje galia dalijosi įvairios amžiaus klasės (Eisenstadt 1956; 141–144). Ernestas Gellneris Graikiją vadino visuomene, kur polių viduje „nebuvo viešpatavimo santykių“ (Gellner 1989; 22). E. Gellneris yra atkreipęs dėmesį į ypatingą ryšį tarp akefalinių visuomenių ir karo kultūros. Agrarinėse geležies amžiaus visuomenėse smurto specialistai visur yra vertinami labiau už gamybos specialistus, o teisę į smurtą centralizuoja ir monopolizuoja valdančioji karių klasė (Gellner 1991; 62–63). Tokią visuomenę gali konsoliduoti tik karo profesionalų solidarumas. Bet E. Gellneris nurodo, kad gali būti ir kitas agrarinės visuomenės tipas – akefalinė, egalitarinė visuomenė, kurios ypatinga žymė yra labai didelis visuomenės militarizavimo koeficientas, kartu būtinybė skaitytis su dideliu ginkluotų vyrų skaičiumi ir jų interesais. Beveik visi laisvi vyrai ten dalyvauja karinėse struktūrose, kurios neturi aiškiai centralizuoto autoriteto (ten pat).

Graikų visuomenė buvo labai jautri amžiaus grupių statusui. Vienas iš paradoksalių to meto graikų visuomenės ypatumų buvo tai, kad socialinė restruktūrizacija vyko apverčiant įprastą amžiaus grupių tarpusavio santykį. Dėl to neišvengiamai griuvo socialinės tvarkos hierarchija. Socialinių struktūrų simbolinė tvarka apvirsta aukštyn kojomis ir atsiranda itin palankios galimybės naujiems, rizikingiems ir iki tol, iš esmės, neigiamiems socialiniams eksperimentams. Jaunimas liovėsi elgtis įprastu būdu ir nebūtinai laikėsi kažkada efektyvių senosios kartos elgesio standartų. Efebija, pagal pirminį sumanymą turėjusi būti tik suaugusiųjų kontroliuojama jaunimo perėjimo būseną, kilus krizei pasiekė ne tik precedento neturintį pres-tižą, bet ir suformavo ypač aukštą grupinę jaunimo savimonę, kuri socialinės krizės sąlygomis įgijo galimybę nebesitenkinti nevisavertės dalies statusu ir imtis žingsnių tapti naująja visuma.

Socialiniai pokyčiai graikų istorijoje niekada nebuvo siejami su pažangos idėja, todėl atsparos taško naujai vizijai kurti Antikos pasaulyje buvo galima ieškoti tik praeityje. O tai buvo archajinės, dažnai migloje skendinčios struktūros (gr. *archaia moira*), kurios žmonių atmintyje asocijavosi su kažkada, žiloje senovėje, egzistavusiu bendruomenės solidarumu. Martinas Nilssonas atkreipė dėmesį, kad „Spartos institucijos buvo sukurtos ant visiškai primityvių socialinių pamatų. Ir šiuos primityvius pagrindus Sparta tobulai pritaikė savo kuriamam naujam poliu“ (Nilsson 1952; 308).

Atsižvelgdamas į tai, kad po kelių nuosmukio amžių būtent Sparta VIII a. pr. Kr. pradžioje inicijavo šuolį visos Graikijos istorinio vystymosi procese, Paulas Cartledge'as pavadino šį reiškinį *Lakonijos renesansu* (Cartledge 1979; 102–129), o šiek tiek anksčiau Chesteris Starras, kalbėdamas apie Graikijoje tuo metu vykusį politinį lūžį, vadino jį revoliucija (Starr 1961; 99). Fustelio de Coulangeso manymu, pagrindinis vykusių procesų tikslas buvo sukurti poli, nuolatos klibinant jį sudariusių tradicinių giminų (lot. *gens, genos*) stabilias pirmines struktūras.

Žmonijos gyvenime buvo daug revoliucijų, bet jų atminimas neparemtas jokiais dokumentais. <...> jos vystėsi pamažu, nepastebimos, be regimųjų kovos ženklų, <...> iš pašaknių išjudindamos žmonių visuomenę, visai nepasireikšdamos viešumoje; jų nepastebėjo ir tos kartos, kurios pačios jas vykdė. (Fustel de Coulanges 1934; 41)

Pirmoji aristokratinė revoliucija įvyko Spartoje. N. Fustelis de Coulangesas atkreipė dėmesį į tai, kad pradžioje tikraisiais polio nariais buvo tik šeimų tėvai (gr. *patres*), o jų sūnūs – kol tėvas buvo gyvas – sudarė iš esmės marginalizuotą, visuomenės gyvenime faktiškai beteisę gyventojų grupę. Tačiau tikrovėje jaunimo populiacija paveldėjo savo ypatingą, tėvų beveik nekontroliuojamą organizacinę struktūrą, primenančią nevedusiųjų klubą, tvarkiusį savo narių gyvenimą pagal labai griežtas vidaus taisykles (ten pat; 31–35).

Situaciją gali paaiškinti Francois de Polignaco teorija apie dvilypę, du savarankius kulto židinius turinčią graikų politinės teologijos prigimtį. Anksčiau poliai ir atokiau išsidėsčiusios papilės kiekviena turėjo sąlyginai viena nuo kitos nepriklausomas dviejų tipų šventyklas ir atskiras sakralines erdves. Anot F. de Polignaco, maždaug 750 m. pr. Kr. jos pradėjo jungtis į bendrą tinklą, tuo pačiu metu išlaikydamos santykinę autonomiją viena kitos atžvilgiu (Polignac 1995; 22). Louis Gernet ir Walteris Burkertas pabrėžė, kad kulto židinys, saugomas pritanėjoje, buvo nepaprastai svarbus bendros graikų polio tapatybės simbolis (Gernet 1981; 328; Burkert 1985; 60–64). Anapus polio sienų steigiamos papildomos sakralinės erdvės pripažinimas ir šventyklos joje statymas reiškė, kad Graikijoje formuojasi nauja politinė teologija. Dviem naujais kultiniais branduoliais joje tapo tradicinės giminės židinio – pritanėjos – deivė Hestija ir papildomai įsisavintos, t. y. nukariautos, karo lauko erdvės globėjas Apolonas. Marcelis Detienne'as atkreipė dėmesį į dvilypę šios naujos struktūros teopolitinę legitimaciją. „Su naujo polio steigimu tiesiogiai būdavo susijusios dvi dieviškosios galios. Pirmą, Apolonas Archegetas (*steigėjas*). Iš paskos jam ėjo Hestija su savo sakraline ugnimi“ (Detienne 2006; 97). Negalėjo būti polio be agoros, be altoriaus Apolonui ir be šventosios ugnies. Akivaizdu, kad Apolonas reprezentavo pagrindinę jaunųjų karių masę, o Hestija, kaip šeimos židinio deivė – tėvų sto-

vyklos atstovaujamą gimininį pradą; abu kartu jie simbolizavo polio ir namų židinių vienovę įvairovėje. M. Detienne'as, toliau rutuliodamas dvilypę polio religijos prigimtį, pažymi, kad specifinę polio religiją karių stovykla siejo su Apolonu, o Hestija turėjo tvirtesnes sąsajas su beveik išnykusia žynių religija (ten pat; 104).

Garsiosios Spartos agogės negalima vadinti nei bejausme jaunimo dresavimo sistema, nei geranoriška jaunimo lavinimo sistema – abiem atvejais tektų pripažinti, kad egzistavo totalinė jaunimo kontrolės sistema. Reikalas tas, kad tokia iš viršaus kontroliuojama struktūra faktiškai neegzistavo. Vietoj jos polyje gyvavo du pusiau autonominiai veikimo mechanizmai – eforija ir gerusija, – atspindėjusios subtilią amžiaus grupių (gr. *neoteroi kai presbyteroi*) sąveiką, kurią reikėjo ne tik palaikyti, bet ir sukurti mechanizmą, galintį daryti nuolatinės ir tuo pačiu metu legalias pataisas⁶⁷ esminėje *didžiosios retros* struktūroje, nuolat atsižvelgiant į kintančias vienos ar kitos pusės galios pozicijas. O tai leido naujajame darinyje realizuoti unikalią politinę dorybę, kurią Aristotelis vadino „gebėjimu valdyti ir būti valdomam“ (gr. *archein kai archesthai*) (Aristotelis *Politika*; 1277a–b). Be to, disciplinos reikalavimas iš jaunimo tokioje struktūroje neišvengiamai turėjo ir atgalinį ryšį. Pasak Plutarcho, „ne tik jaunimas, bet ir suaugę Spartos piliečiai privalėjo savo gyvenime laikytis taisyklių, stiprinančių homonoją“ (Plutarchas *Likurgas*; 17). Polibijas Spartos politinio kūno unikalumą apibūdino taip: „Vieną galią (gr. *dynamis*) neutralizuoja kita galia, nė viena jų neturi viršyti kitos ir galių pusiausvyra yra tokia, kaip gerai pastatyto laivo“ (Polibijus *Istorijos*; 6.10). Aristotelis, kalbėdamas apie stabilumu pasižymėjusią Kretos ir Spartos politinių sąrangų specifiką, pabrėžė būtinybę, kad tvirtame polyje turi būti palaikoma tinkama pusiausvyra tarp žodžio ir jėgos. Jo manymu, politinėje bendrijoje natūraliai yra patariančioji ir veikiančioji pusės, kurios kartu sudaro polį, tuo pat metu būdamos ir skirtingos jo dalys:

Kadangi kiekvienas iš šių darbų reikalauja skirtingo amžiaus, be to, vienas reikalauja supratinumo, kitas – jėgos, juos reikia paskirti skirtingiems asmenims, o kadangi neįmanoma, kad tie, kurie įstengia priversti ir atremti prievartą, amžinai leistųsi valdomi, <...> lieka abejas pareigas paskirti tiems patiems, tačiau ne vienu metu; kadangi iš prigimties jėga būdinga jaunesniems, o supratingumas – vyresniems, atrodo, kad naudinga ir teisinga paskirstyti šias pareigas vieniems ir kitiems; juk tai yra paskirstymas pagal vertę. (Aristotelis *Politika*; 1329a)

Pindaras, kalbėdamas apie Spartą, specialiai išskyrė jos unikalumą pabrėžiančius du socialinius pagrindus: jaunimui (gr. *neotati*) būdingą karingumą ir vyresniųjų (gr. *presbyterai*) gebėjimą svarstyti ir patarti (Pindaras *Pitinė odė*; 2.63). Vyresnieji (gr. *gerontes, phylakes*) pasižymi išmintimi (gr. *sophia, boule*), o jaunesnieji (gr. *andres*) – drąsa (gr. *andreia*). Anot Franciso Cornfordo, Pindaras, o vėliau ir Platonas apie politiškumą kalbėjo, atidžiai atsižvelgdami į skirtingiems amžiaus tarpsniams būdingas savybes (Cornford 1912; 254–259). Likurgas primygtinai reikalavo, kad prie eunomijos⁶⁸ būtų atsižvelgiama į jaunų karių „balsą ir galią“

⁶⁷ Skirtingai nuo Likurgo pasiūlytos *didžiosios retros*, čia turima omenyje vadinamoji *mažoji retra*, t. y. Teopompo ir Polidoro įtvirtinta teopolitinė pataisa, padidinusi Spartoje gerusijos vaidmenį.

⁶⁸ Gr. *gera tvarka*.

(Plutarchas *Likurgas*; 6.1). Taigi Spartos Didžioji retra radikalčiai pakeitė tolesnę šio polio istorinę raidą – leido jam reguliuojamo konflikto būdu ne tik palaikyti stabilumą, bet ir išvengti tokios ankstyvojo polio brendimo ligos kaip senoji tiranija. Isokratas *Panatėnų* kalboje pripažino, kad spartiečiai „pas save sukūrė vienintelę įmanomą lygybės ir demokratijos formą, kuri būna reali tada, kai žmonės siekia homonijos“ (Isokratas *Panatėnų*; 178). Istoriografijoje seniai buvo parodyta, kad Likurgo nomotesija ir lygus žemės sklypų išdalijimas leido jaunos karių Spartoje priskirti prie visateisių piliečių (Cartledge 1979; 131; Hodkinson 2005; 46; Raaflaub, Wallace 2007; 37). Likurgo tikslas buvo ne asmeniškai suderinti piliečių interesus, bet būtent sukurti stabilų, nuolat veikiantį ir efektyvų interesų derinimo mechanizmą – eunomiją. Aristotelis pabrėžė, kad Likurgo pasiūlytas projektas buvo būtent politėja, o ne šiaip koks kasdienė tvarką reguliuojančių įstatymų rinkinys (Aristotelis *Politika*; 1273b).

*Rhetra*⁶⁹

Aristotelis, įvertindamas Likurgo reformos priešistorę, atkreipė dėmesį į žmonių politinę patirtį ir sąlygas, skatinusias būtinybę keistis. Jo teigimu, spartiečiai „atidavė save įstatymų leidėjui, būdami jau parengti tam kariškam gyvenimo būdai“ (Aristotelis *Politika*; 1270a). Plutarchas pabrėžė, kad Likurgas „labai aukštai vertino nepriklausomos karių kastos egzistavimą ir įtvirtino tai Spartoje, <...> tapdamas tikrųjų piliečių klasės įkūrėju“ (*Likurgas* 4). Mischa Meieris teigia, kad efebijos, kaip slaptos, sukarintos jaunų vyrų draugijos, egzistavo Graikijoje dar nuo Tamsiųjų amžių (Meier 1998; 154–170). Jų atmaina Spartoje taip ir vadinosi – „slaptoji“ (gr. *krypteia*). Likurgas jos nesukūrė, tik reformavo – naudodamasis Apolono retra, suteikė joms formalią legitimaciją (ten pat; 163–168). Judrios jaunimo grupės VIII a. pr. Kr. Graikijoje įgavo tokį pasitikėjimą savo jėgomis, kad pradėjo praktikuoti visiškai savarankiškus vyrų susirinkimus (Detienne 2000; 5). Pagrindinis lūžis to metu įvyksta Spartoje. Ten, baigiantis herojų amžiui, prasideda atviras jaunimo maištas. Iki Likurgo Sparta nebuvo tikras politinis kūnas, jos elitas dar nemokėjo formuoti bendros politinės valios. Istoriniai šaltiniai, aprašantys Likurgo retros pradžią, labai migloti. Herodotas mini, kad iki Likurgo „Spartos tvarka buvo blogiausia visoje Heladoje“ (Herodotas *Istorija*; 1.65). Dažnai siautėjo netgi pilietiniai karai (gr. *staseis*) tarp beteisio jaunimo (*neoteroi*) ir senąją padėtį išlaikyti besistengiančios vyresnės visuomenės dalies (*presbyteroi*) (Hodkinson 2005; 174). Strabonas, remdamasis ankstesniais šaltiniais, mini, kaip jaunimas Spartoje bandė įvykdyti valstybės perversmą; sąmokslininkai galvas kaip skiriamuoju ženklu buvo apsigobę keistais apdangalais (Strabonas *Geografija*; 6.3.2–3). Tukididas pasakoja, kad spartiečiai, ilgą laiką kentę vidaus konfliktus, galiausiai pas save įsivedė eunomiją:

Mat Lakedaimonas, nuo tada, kai jame įsikūrė dabartiniai jo gyventojai dorėnai, kiek mums yra žinoma, ilgiau nei kiti kraštai buvo krečiamas neramumų, tačiau taip pat dar senų senovėje sulaukė geros tvarkos ir niekuomet nepatyrė tironijos – iki šio karo pabaigos [490] jau bus kokie keturi šimtai su trupučiu metų, kai lakedaimoniečiai išlaiko tą pačią santvarką, todėl turėjo galios sutvarkyti ir kitų valstybių reikalus. (Tukididas *Peloponeso karas*; 1.18)

⁶⁹ Gr. (Delfų orakulo) ištarmė.

Ksenofontas tvirtino, kad retra Spartą padarė galingiausiu (gr. *dynatotate*) ir garsiausiu (gr. *onomastotate*) Graikijos poliu (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 1.1). Tai buvo Likurgo sumanytos radikalių socialinių operacijų, pavertusių daugybės giminių kondominiumą vienu politiniu dariniu, rezultatas. Kad būtų pakirstos gentinio partikuliarizmo šaknys, buvo ne tik sunaikinti kraujo ryšiai, bet iš esmės paaukota ir pati šeimos institucija. Ksenofontas kaip svarbų faktą mini, kad karinėse ir politinėse Spartos struktūrose tėvai, sūnus ir broliai daugiau niekada nestojo petys petin (Ksenofontas *Helados istorija*; 4.5.10). Kaip rašo Mose-sas Finley'us, Sparoje „šeimos, kaip socialinio vieneto ir autoriteto, vaidmuo buvo iš esmės minimizuotas, pakeičiant jį vyrų grupių tinklu“ (Finley 1982; 28). Nicholas Hammondas, remdamasis Tukidido pateiktais duomenimis, mano, kad Spartos Didžioji retra galėjo būti priimta 804 m. pr. Kr. N. Hammondas įtvirtino naują požiūrio tašką. Jo manymu, būtent Likurgas turėtų būti laikomas originalios Didžiosios retros autoriumi. Plutarcho minima Teopompo ir Polidoro pataisa (Mažoji retra) galėjo būti priimta tik po I Mesenijos karo, o Likurgas, N. Hammondo skaičiavimais, turėjęs gyventi mažiausiai keliasdešimt metų anksčiau (Hammond 1973; 97–98).

Tai buvo ilgas procesas, kuriam bręstant tam tikru momentu įvyko trumpasis jungimas. Massimo Nafissi'is mano, kad nėra jokio pagrindo kalbėti apie retrą kaip specialiai priimtą vientisą Spartos konstituciją (gr. *eunomia*); tai buvęs veikiau tam tikras procedūrinio protokolo (gr. *apellai*) elementas, aiškinęs, kaip į politinį kūną priimti naujus narius (Nafissi 2010; 89–119). Naująją tvarką steigianti visuma, anot Henry'io Wade-Gery'io, galiausiai išsirutuliojo į dviejų aukštų struktūrą – retrą ir jos pataisą (Wade-Gery 1958; 41, 59, 66).

Kokia buvo šio istorinio proceso politinė genealogija? Norint geriau suprasti politinės valstybės istorinę genezę, reikia interpretuoti šį procesą bendrame graikų herojų laikų naratyvo kontekste. Pradžioje matome herojų kaip savo krašto žmonių gynėją. Pradedant VIII a. pr. Kr., daugumoje graikų polių jo misijos pobūdis pasikeičia ir jis tampa herojumi oikistu⁷⁰, turinčiu vesti piliečius į naujas, daugiau laisvų žemių turinčias vietas (Daugherty 1993; 15; Forrest 1957; 160–175; Malkin 1987). Sparta šiame didžiosios graikų kolonizacijos procese, išskyrus į Tarantą išsiųstus partenijus, išvis nedalyvavo. Tai buvo vienintelis miestas, kuriame herojų tradicija išlaikė pirmykštį formatą, garsindama mitą apie šventyklą, pastatytą ant kraštui pasiaukojusio herojaus kraujo. Vienintelis bendravardiklis, siejęs *visas* graikų heroizmo modifikacijas, buvo tai, kad jos realizavo save būtent su jaunosios kartos dievo Apolono egida.

Nors visi spartiečiai kildino save iš Heraklio, tikrasis istorinis Spartos herojus, savo mirtimi ir krauju simboliškai sutvirtinęs naująją polį, buvo senosios Agiadų dinastijos basilėjas Teleklis. Jam valdant įvyko galutinis polio sinoikizmas ir achajų Amiklai tapo integralia dorėniškos Spartos dalimi (Parker 1993; 52). Pausanijas mini jo garbei Sparoje įsteigtą oficialų herooną⁷¹ (Pausanijas *Graikijos aprašymas*; 3.15.10). Teleklio nužudymas buvo formali I Mesenijos karo priežastis (ten pat; 4.4.3). Strabonas, remdamasis jam prieinamais senesniais šaltiniais, mini,

⁷⁰ Šiuo atveju – steigėju.

⁷¹ Gr. herojui archagetui skirta šventykla.

kad Teleklis žuvo Artemidės šventykloje, kuri buvo įsteigta pasienyje tarp Lakonijos ir Mese-nijos (Strabonas *Geografija*; 8.4.9). Šis pasakojimas puikiai iliustruoja tekste anksčiau minėtą F. Polignaco tezę, kad jaunimo gaujos, ieškomos kivirčių su kaimynais, burdavosi Apolono arba Artemidės šventyklose, esančiose toli už polio ribų.

Likurgas buvo Elidės basilėjo Ifito, kuriam priklausė idėja apriboti nežabotą jėgos nau-dojimą 776 m. pr. Kr. steigiant Olimpijų žaidynių paliaubas (gr. *hekecheiria*), amžininkas ir derybų kontrahentas (Pausanijas *Graikijos aprašymas*; 5.4.5; Plutarchas *Likurgas*; 1). Kad sporto varžytuvių dvasia gimininga politinei kovai ir turėtų būti skatinama tam, kad pakeistų atvirą fizinį smurtą, gražiai nusakė Plutarchas. Basilėjui Charilajui jis į lūpas įdėjo mintį, kad geriausia politėja yra ta, kurioje „didžiausias skaičius piliečių varžosi tarpusavyje dėl aretės, taip išvengdami neramumų polyje“ (Plutarchas *Moralijos*; 232c).

Vadinamosios Didžiosios retros priėmimas Spartos istorijoje buvo tiesiogiai susijęs su fun-damentaliu visuomenės struktūros lūžiu. Karlas-Wilhelmas Welwei pažymi, kad iki reformos Spartoje buvo trys dorėnų gentys – hilėjai, pamfilai ir dimanai (Welwei 1986; 426–427). Tačiau Tamsiųjų amžių pabaigoje greta tradicinio gentinio padalijimo, nurodančio kraujo ryšius, staiga atsiranda papildomas teritorinis polio dalijimas į penkis kaimus (gr. *obai*) (Parker 1993; 50). Naujuosiuose dariniuose gentinės diduomenės įtaka buvo minimali. Tradicinė kraujo gimi-nystė liovėsi būti esminis solidarumo požymis ir kraujo giminystės principą pakeitė teritorinio solidarumo principas. Kaip tik taip reikėtų suprasti Franzo Kiechle'ės mintį, kad Didžiosios retros antrajame skirsnyje kalbama būtent apie naują, teritorinę Spartos sutvarkymą, kai prie keturių dorėniškų kaimų buvo prijungtas penktasis – achajų kilmės Amiklų kaimas (Kiechle 1963; 151). Victoras Parkeris pritaria, kad Retra buvo paskelbta laikantis Delfų Apolono religinės sankcijos nuo šiol laikyti Spartą vienu penkių kaimų poliu (Parker 1993; 52). Kad Sparta nebuvo tradicinė, vien savo giminių rate užsidariusi visuomenė, liudija daugybė iš svetur atvykusių ir būtent čia radusių galimybę panaudoti savo gabumus šio polio naujakurių – tokių kaip tēbiečiai aigeidai, kretietis Taletas, atēniečiai Tirtajas ir Kimonas, elidietis Teisamenas, lesbietis Terpandras ir himerietis Stesichoras (Forrest 1963; 162).

Graikų mitopoetinė tradicija liudijo, kad lemiamas vaidmuo, pereinant nuo anomijos prie eunomijos, priklausė Delfams ir jų politinę teologiją skelbiančiam Spartos nomotetui⁷² Likurgui (Szegedy-Maszak 1978; 199–209). Herodotas mini, kad visos reformos Spartoje buvo priimtos aprobus jas Delfų orakului (Herodotas *Istorija*; 1.65; Plutarchas *Likurgas*; 6.4–5). Platonas pažymi, kad Minas ir Likurgas savo įstatymus gavo iš dievų: Minas – iš Dzeuso, o Likurgas – iš Apolono (Platonas *Įstatymai*; 624a, 632d). H. Parke'as ir D. Wormellas pažymėjo, kad senovi-nis, vos ne hieratinis stilius ir sunkiai suprantama kalba rodo, jog Didžiąją retrą tikrai galima laikyti autentišku istoriniu dokumentu (Parke, Wormell 1956; 89). Vienas svarbiausių dalykų nomoteto Likurgo projekte buvo tai, kad graikų pasaulyje retra buvo pirmas dievo (Apolono) žodis, tapęs (politiniu) kūnu. O Dzeusas ir Atėnė paskelbti oficialiais naujojo politinio kūno globėjais (Plutarchas *Likurgas*; 6).

⁷² Gr. įstatymų leidėjas.

Likurgas manė šią steigtį esant tokia svarbia, kad dėl jos užklausė Delfų orakulo ir gavo iš jo atsakymą, vadinamąją retrą: *Pastatyk šventyklą Dzeusui Helanijui ir Atėnei Helanijai, paskirstyk tautą filemis ir obėmis, įsteik trisdešimties narių gerusiją, įtraukdamas į ją archagetus ir lai tauta reguliariai renkasi tarp Babiko ir Kiakiono. Tu siūlai įstatymus ir skaičiuoji balsus, o tauta renkasi.* (Plutarchas *Likurgas*; 6)

George'as Huxley'is retrą netgi laikė teopolitine *sandora* tarp Spartos demo ir Delfų Apolono (Huxley 1962; 121, 283). Likurgas „sukūrė lygiųjų polį“ (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 10.7). Ksenofontas rašė, kad Likurgo reforma įtvirtino lemtingą kompromisą su polio stipriaisiais (gr. *kratistoi*) ir kartu su jais įsteigė eforiją (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 8.1–3). Visus šio polio piliečius sujungė lygybės imperatyvas. Lygiųjų visuomenės atsiradimas demonstravo naujos politinės teologijos pergalę. Visi *homoioi* ėmė jaustis esantys vieno politinio kūno nariai. Tai iš esmės ir reiškė naujo sociokultūrinio reiškinių – aristokratijos gimimą. G. Huxley'io žodžiais tariant, „Delfų Apolonas Spartai pagal Kretos modelį davė santvarką, kuri davė didesnę laisvę, lyginant su visais kitais graikų poliais iki Solono“ laikų (Huxley 1962; 47).

Platono *Aštuntajame laiške*⁷³ Dionui rašoma, kad Likurgo reforma, įvesdama eforiją, apribojo gerusijos įtaką ir basilėjų valdžią. Suformavus elito grupių interesams atstovaujančias institucijas, buvo pasirinkta, kad Spartai vadovautų geriausi jos įvairių amžiaus grupių atstovai (Platonas *VIII laiškas*; 354b). *Įstatymuose* ši Platono mintis išdėstyta aiškia ir nuosekly forma, akcentuojant istoriškai suprantamą Spartos politinio kūno genezę:

- pirmiausia, Platono manymu, Delfų orakulas nurodė susiaurinti monarchiją – pakeisti ją diarchija⁷⁴;
- tada *dieviškos prigimties žmogus* (beveik neabejotina, kad kalbama apie Likurgą) įvedė gerusiją;
- ir tik tada neįvardytas trečiasis polio gelbėtojas⁷⁵ (gr. *tritos soter*) įsteigė eforiją (Platonas *Įstatymai*; 691d–692a).

Analizuojant Spartos politiškumo genezę, toliau bus stengiamasi remtis šiuo Platono pateiktu modeliu.

Anot N. Hammondo, iki Likurgo reformų Sparoje buvo stipri monarchija, gerusiją sudarė genčių ir fratrijų vadai, o agora turėjo tik labai menkas teises (Hammond 1950; 61). Iš Aristotelio liudijimų galima daryti prielaidą, kad Likurgas, atsisakęs lengvos galimybės uzurpuoti savo sūnėno Charilajo teisę į sostą, pirmasis graikuose depersonalizavo valdžią, laikydamas ją svarbesne už savo paties asmeninius interesus (Aristotelis *Politika*; 1271b; 1316a). Likurgas žinomas kaip pirmoji VIII a. pr. Kr. (ne?)istorinė figūra, kuri kaip niekas kitas aštriai suvokė būtinybę integruoti jaunimą į to meto visuomenės struktūras. Būtų buvę keista, jeigu jo vietoje bet kuris kitas nomotetas būtų pasielgęs kitaip.

⁷³ Čia reikalinga tam tikra išlyga dėl *VIII laiško*, kurį daugelis laiko neautentišku arba bent jau abejotinu.

⁷⁴ Aristotelis taip pat manė, kad diarchija Sparoje buvusi nuo istorinių laikų pradžios (Aristotelis *Politika*; 1313a).

⁷⁵ Tikėtina, kad čia minimi basilėjas Teopompas arba poetas Tirtajas.

I. *Diarchija*. Basilėja Spartoje buvo vienintelis pakankamai reikšmingas Tamsiųjų amžių reliktas, kurį šis polis išsaugojo archajinei ir klasikinei epochai. Spartoje išliko ir abi pagrindinės basilėjai tradiciškai priskiriamos funkcijos: autoritetą žyminti sakralinė funkcija (Herodotas *Istorija*; 7.204; Tukididas *Peloponeso karas*; 5.16.2; Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 15.1–2; Plutarchas *Likurgas*; 15) ir su galia siejama vykdomoji funkcija (Herodotas *Istorija*; 6.56; Tukididas *Peloponeso karas*; 5.66; Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 13.10; Aristotelis *Politika*; 1285a). Remiantis amžiaus klasių principu, galima rasti tinkamą būdą istoriniams šaltiniams interpretuoti. Iš to galima daryti išvadas apie dvinarės visuomenės genezę ir tai, kaip tradicinė diduomenė Graikijoje sutiko leisti integruoti jaunimo gaivalą į naują steigiamo polio struktūrą. Tikėtina, kad vyko ir priešingas procesas – laipsniška nekontroliuojamų jaunimo gaujų socializacija ir politizacija. Cebrianas Reyesas pažymi, kad liudijimų apie jaunimo kariaunas homeriniais laikais galima aptikti dažnai, bet archaikoje jų pėdsakai staiga beveik pradingsta (Reyes 2010; 344). Ryški socialinė perskyra tarp senosios ir jaunosios kartos (gr. *gerontes* – *kouroi*) graikų pasaulyje egzistavo jau Trojos karo metu (Ulf 2009; 89–90). Spartos visuomenėje tarp skirtingų amžiaus grupių atsirado kažkas panašaus į darbo pasidalijimą. Dualizmas, bronzos amžiuje egzistavęs kaip nereglamentuotas, dviejų lygiagrečiai egzistuojančių galių tandemas, geležies amžiuje virto giliai integruota minėtų pradų sinteze. Archaikos laikais Spartoje tokia dinaminė pusiausvyra tarp dviejų viena kitai oponuojančių amžiaus grupių – gerusijos ir vadinamųjų raitelių (gr. *hippeis*) – tapo savotiška politinio gyvenimo būdo paradigma. Ji įgalino vieno politinio kūno viduje sukurti tokią pusiausvyrą, kuri leido jaunajai kartai realizuoti naujojo gyvenimo būdo elementus, o senajai – ginti tradicinio gyvenimo rudimentus. Susipynus hierateumai ir strateumai, atsirado politeuma, sugretinusi savo viduje abiejų grupių mentalitetus, etosus ir organizacinius išteklius.

Sparta pateikė pavyzdį, kaip polyje seniūnų autoritetą galima sukniedyti su jaunimo galia, tikintis, kad abi pusės teigiamai paveiks viena kitą. Spartos diarchija⁷⁶ buvo pirmas toks dviejų pradų tandemas, mėginęs aprėpti ne tik dviejų graikų giminių⁷⁷ galios pozicijas, bet ir skirtingus achajų ir dorėnų genčių mentalitetus. Herodoto liudijimu, spartiečiai savo diarchiją kildino iš archajinių laikų sinoikizmo. Diarchija vyresniąją Spartos dinastiją – Agiadus – paliko achajams (Herodotas *Istorija*; 5.72), o antrąją – Euripontidus – susiejo su dorėnais. Taip Euroto slėnyje buvo užfiksuotas istorinis kompromisas tarp nukariautojų dorėnų ir senbuvų achajų. Labiausiai tikėtina, kad Likurgas tokiam politinės įtampos ir socialinės suirutės kontekste galėjo būti pasirinktas kaip pirmasis graikų pasaulio taikytojas (gr. *dialaktes*), kurio pavyzdžiu vėliau sekė Mitilenės Pitakas ir Atėnų Solonas. Aristotelis Likurgą vadino basilėjo Pritano sūnumi ir basilėjo Charilajo dėde globėju. Ši žinutė netiesiogiai liudija, kad Spartos reformatorius priklausė

⁷⁶ Remdamiesi Delfų orakulo ištarme, Euristenas ir Proklas įtvirtino Spartoje dviejų basilėjų valdžią – diarchiją (Herodotas *Istorija*; 6.52). Jų sūnūs – Agis ir Euripontas – tapo Spartos dinastais eponimais.

⁷⁷ Achajai Agiadai ir dorėnai Euripontidai (Herodotas *Istorija*; 6.51). Pirmieji paprastai laikėsi taikingesnės politikos ir daugiau dėmesio skyrė žyiniškai basilėjo funkcijai. Spartoje Agiadai buvo labiau gerbiami už Euripontidus.

jaunesniajai, vietą po saule gauti norėjusiai dorėnų Euripontidų kartai (Aristotelis *Politika*; 1271b; Plutarchas *Likurgas*; 1). Remiantis N. Fustelio de Coulangeso pasiūlyta prielaida (Fustel de Coulanges 1934; 20–21), galima įsivaizduoti ir kitą versiją: diarchija galėjo atsirasti kaip kompromisas tarp dviejų konkuruojančių socialinių grupių, t. y. tarp senosios Agiadų giminės ir jaunųjų aristokratų grupuotės. Tam tikra prasme senuosius achajus būtų galima prilyginti naujai kuriamos Spartos patricijams, atvykėlius dorėnus – jos plebėjams, o perioikus, turint omenyje per basilėjus palaikomą jų asmeninę uniją su Sparta (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 15), – Spartos simachijos klientams. Arnoldas Toynbee'is be didelių sentimentų naujai sukurta Spartos socialinę sistemą apibūdino kaip klasikinį piemenų visuomenės pavyzdį, kuriame pirmojo piemens vaidmenį atliko Likurgas su savo retra, patys spartiečiai atstojo sarginius šunis, o heilotai buvo banda, ganoma remiantis šia retra (Toynbee 1934b; 79).

Šioje situacijoje Likurgas, pasiūlydamas Didžiąją retra, iškilo kaip naujosios, abi grupes sutaikyti turėjusios politėjos kūrėjas. Juo labiau kad nėra pagrindo patį Likurgą neabejotinai priskirti kuriai nors vienai karališkųjų giminių – Aristotelis Likurgą pabrėžtinai laikė iš neutralių, vidurinių sluoksnių kilusiu politiniu reformatoriumi (Aristotelis *Politika*; 1296a). Galutinis diarchijos variantas įsitvirtino būtent po Likurgo reformos (Pausanijas *Graikijos aprašymas*; 3.2.5–6). Tai, kad Spartos karaliai buvo vadinami ne visiems graikams bendru basilėjų vardu, bet *archagetais*⁷⁸ (Plutarchas *Likurgas*; 6.3), netiesiogiai nurodė, jog diarchija reiškė ne šiaip kokią paviršutinišką tradicinės monarchijos modifikaciją, bet visiškai naujos politinės struktūros atsiradimą.

II. *Gerusija*. Griežtąja to žodžio prasme gerusijos dar nebuvo galima laikyti naujosios aristokratijos⁷⁹ elitu, ją reikėjo laikyti tradicinės gimininės diduomenės interesus ginančia institucija (Plutarchas *Likurgas*; 5). Likurgas, nors ir gynė beteisio jaunimo interesus, nekėlė tikslo visiškai sunaikinti giminių galią. Mary Fragkaki mano, kad jo pasiūlyta retra, palyginti su homerinių laikų tarybomis, gerusijos socialinio statuso nėra nesulpnino – priešingai, netgi sustiprino (Fragkaki 2015; 40–41). Anksčiau tai buvo grynai patariamojo pobūdžio organas⁸⁰ prie basilėjo, o po reformos gerusija tapo ir iniciatyvine polio steigimo grupe (*galios šaltinis*), ir visaverčiu politinių sprendimų priėmimo organu (*galios subjektas*). Galima sakyti, kad Spartos istorijoje svarbiausia buvo ne tai, kiek gerusija sugebėjo išsaugoti tradicinių giminių valdžią, o tai, kaip protingai ji užleido jos dalį, imdama sumaniai dalytis ja su jaunimo stovykla.

Žemės perdalijimo įstatymu Likurgas panaikino anksčiau beveik savaime aiškiu laikytą jaunų karių, ypač jaunesniųjų sūnų, atskyrimą nuo žemės valdymo. „Jis įtikino bendrapiliečius atsisakyti turimos žemės valdymo viso polio labui, ją naujai perdalyti ir po to gyventi lygiomis sąlygomis, <...> dorovines savybes paliekant vieninteliu pranašumo kriterijumi“ (Plutarchas *Likurgas*; 8). Likurgas ir jo reformos Graikijoje buvo siejamos su jaunimo (gr. *hebontes, kouroi*), kaip amžiaus klasės, interesais (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 4.1), bet nesiekė visiško savųjų

⁷⁸ Gr. steigėjas, pradininkas, pirmininkas.

⁷⁹ Diduomenė nesutapo su aristokratija; vertinant Aristotelio sąvokomis, aristokratiją galima laikyti diduomenės galimybe (gr. *dynamis*), bet ne jos realybe (gr. *energeia*).

⁸⁰ Patarėjas (*medontes* dgs.), skirtingai nuo seniūno (*gerontos*), dar neturėjo sprendimo galios.

dominavimo, o santarvės tarp klasių ir protingo kompromiso. Eduardas Meyeris ir Victoras Ehrenbergas priėjo radikalią išvadą, kad priėmus Likurgo retrą kilminė diduomenė Spartoje iš esmės išnyko, ištirpdama elinių piliečių masėje (Meyer 1892; 255; Ehrenberg 1933; 290). Toks vertinimas tikrovėje labiau priminė kanceliarinį ketinimų protokolą, bet ne realų istorinį faktą. M. Arnheimas, daug atsargiau vertinęs naujojo politiškumo atsiradimo galimybes, pripažino, kad po Likurgo reformų socialinė nelygybė Spartoje niekur nedingo ir naujosios aristokratijos kūrimas užstrigo ilgam; todėl, esą, derėtų kalbėti ne apie naują homogenišką aristokratiją, o apie naujai kuriamą galių pusiausvyrą tarp eforijos ir gerusijos (Arnheim 1977; 88).

Reikėjo daug pastangų ir gresiančios socialinės katastrofos nuojautos, kad tradicinė diduomenė būtų įtikinta nusileisti ir sutikti su neginčijamos viršenybės praradimu. Kaip rašo Kathleen Chrimes, iki Likurgo į jaunimą Spartoje buvo nepatikliai žiūrima kaip į neklusnių gyvulių ar net pavojingų žvėrių padermę. Jų grupės buvo paniekinamai vadinamos bandomis (gr. *agelai, bouai*), vedžiojamomis vedlių (gr. *boagoi*) (Chrimes 1999; 84; Rahe 2016; 13). Dresavimas (gr. *agoge*) buvo suvokiamas kaip vienintelis tinkamo elgesio su banda būdas (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 2; Plutarchas *Likurgas*; 16). Didžiosios retros nuostatos „skatino jaunos spartiečius varžytis dėl aretės“ (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 4.2). Ksenofontas pažymi, kad spartiečių sūnūs tol negalėdavo tapti piliečiais, kol nepraeidavo agogės ir neįsisavindavo naujojo politiškumo pagrindų (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 3.3; 10.7). Įsteigdamas agogės instituciją, kurioje jaunimas praleisdavo visą savo brandos laiką nuo 7 iki 30 metų, Likurgas faktiškai sunaikino ryšius tarp šeimų narių, tuo suduodamas mirtiną smūgį tradicinei visuomenės sanklodai (Hammond 1950; 61).

Plutarchas pasakoja, kaip Spartoje gerontai nuolat priešindavo vaikus tarpusavyje, kad išsiaiškintų, kuris linkęs vadovauti (Plutarchas *Likurgas*; 16). Tai būdavo suvokiama kaip dorybė ir nuopelnas, siekiant sėkmės ir karjeros. Pagal toki patį geriausiųjų iškėlimo modelį vėliau vykdavo atranka į elitinį trijų šimtų vadinamųjų raitelių būrį (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 4.3–6), atlikdavusį diversines, policines ir apsaugines funkcijas, tarnyba kuriame reiškė užtikrintą ir greitą iškilimą į aukščiausius polio postus (Plutarchas *Likurgas*; 25). P. Carledge'as apibūdina raitelius kaip „nutrūktgalvišką basilėjo kūsargių kompaniją, surinktą iš jaunimo amžiaus klasės“ (Cartledge 1979; 176.) Raitelių pavadinimas veikiausiai liko iš tų laikų, kai aristokratinė kavalerija sudarė Spartos armijos šerdį. Pavojingų karinių operacijų metu raiteliai stodavo kartu su karaliumi kaip elitinis Spartos greitojo reagavimo dalinys (Tukididas *Peloponeso karas*; 5.72). Iš Ksenofonto *Lakedaimono politėjos* teksto galima daryti netiesioginę prielaidą, kad raiteliai ir buvo tas 300 Leonidą lydėjusių spartiečių elitinis jaunų karių junginys (Ksenofontas *Lakedaimono politėja*; 4.3–6). Jame buvo jauni kariai, geriausiai pasirodę įvairių formų kari- nėje ir politinėje atrankoje (Plutarchas *Likurgas*; 25). Nepaisant visų šių kliūčių pilietiškumui įgyti, Spartoje nebeegzistavo bronzos amžiui būdinga socialinė hierarchija. Subordinacija, kuri egzistavo kiekvienoje Spartos amžiaus klasėje, čia nebebuvo nuleidžiama iš viršaus, bet numatė savaime besiformuojančią lyderystę (Hodkinson 1983; 248).

Remiantis Plutarchu (Plutarchas *Likurgas*; 5) ir Herodotu, galima teigti, kad gerusija, kokią mes žinome vėliau, buvo įsteigta būtent Likurgo reformos metu (Hammond 1950; 43) tam, kad

galėtų teikti siūlymus ir stabdyti apelos darbą. Apela buvo karinis politinis vyrų susirinkimas, kuriame aiškiai dominavo jaunųjų karių klasė. Jai buvo pripažinta galutinio sprendimo privilegija be galimybės pačiai rodyti kokią nors iniciatyvą. Likurgas pabrėžė, kad šios privilegijos jauniems kariams reikalavo Delfų orakulas (Plutarchas *Likurgas*; 6). Plutarchas liudija, kad liaudžiai buvo suteikta teisė priimti arba atmesti didikų pasiūlymus (ten pat). Homero laikų liaudies susirinkimai negalėjo priimti visą tautą saistančių nutarimų (Sommerstein 2013; 48), o po Likurgo retros apela reiškė jau nebe vietą, kurioje liaudis pasyviai išklausydavo didikų pasiūlymus, bet politinę platformą kalboms sakyti ir interesams formuluoti. N. Hammondas mano, kad liaudis šią teisę iškovojo I Mesenijos karo (apie 740–720 pr. Kr.) metu (Hammond 1950; 43).

Tačiau II Mesenijos karo (apie 685–670 pr. Kr.) metu Didžiąją retrą smarkiai pakeitė basilėjų Teopompo ir Polidoro padaryta pataisa, skelbusi, kad „jei susirinkęs jaunimas nuspręs neteisingai, seniūnai ir basilėjai (gr. *presbygeneas kai archagetas*) turi nutraukti susirinkimą“ (Plutarchas *Likurgas*; 6, 13). Jaunų karių teisė viešai formuluoti savo norus ir ginti savo interesus buvo apribota. *De facto*, basilėjai ir gerusija gavo galimybę blokuoti liaudies susirinkimo nutarimus. Spartos karių piliečių korpusas iš esmės buvo nutildytas ir išimtinę teisę kalbėti pasisavino seniūnai (Ephraim 1991; 66). Tačiau tai nereiškė, kad Teopompas su Polidoru to ėmėsi, gindami gerusijos privilegijas. Problema slypėjo giliau. Plutarchas mini, kad basilėjai Teopompas ir Polidoras įvykdė radikalią žemės reformą⁸¹ (Plutarchas *Likurgas*; 8). Pausanijo liudijimu, ši reforma Spartoje buvo nepaprastai populiari tarp žemųjų sluoksnių, bet, konfliktui tęsiantis toliau, abu demokratiškai nusiteikę reformų iniciatoriai buvo užmušti sąmokslininkų, gynusių didikų interesus (Pausanijas *Graikijos aprašymas*; 3.3.1–4.2–3). Iš Aristotelio (*Fragmentas* 1) žinome, kad ir II Mesenijos karo metu jauni Spartos kariai pareikalavo perdalyti žemę. Tirtajas⁸² tame įžvelgė pavojų egzistuojančiai tvarkai ir pasiūlė retrai atitinkamas pataisas, turinčias sustiprinti gerusijos ir basilėjų vaidmenį (pagal Döring 1990; 8–9).

Labai tikėtina, kad išorinės pergalės fone buvo kalbama apie naują galios perdalijimą tarp tradiciškai viena kitai oponuojančių amžiaus klasių, tad gerusijos seniūnai, bijodami pernelyg didelio apelos sustiprėjimo, išsireikalavo naują galios kontrolės saugiklį. Michaelas Arnheimas pripažįsta, kad Teopompo ir Polidoro padaryta retros pataisa buvo labai svarbi, išlyginant galios pusiausvyrą tarp didikų ir ginkluoto jaunimo ir padidinant gerusijos lyginamąjį svorį (Arnheim 1977; 90). Apelos nutildymas anaipol nereiškė, kad jaunimas prarado anksčiau turėtą balsą. Priėmus mažąją retrą, jis prabilo nebe chorą, bet penkių kasmet naujai renkamų savo atstovų – eforijos – balsu.

III. *Eforija*⁸³. Lukas Thommenas kildina eforų pavadinimą iš žodžio „stebėti“, tačiau primena, kad pats stebėjimo objektas nėra aiškus (Thommen 2003; 29). Veikiausiai, kažkada buvo kalbama apie dangaus kūnų stebėjimą, neįprastus atmosferos reiškinius siejant su dangaus

⁸¹ Veikiausiai buvo kalbama apie papildomą nukariautos Lakonijos žemių išdalijimą.

⁸² Labiausiai tikėtina, kad Tirtajas reformas pagrindė, o Teopompas su Polidoru pirmininkavo, jas vykdam.

⁸³ Gr. stebėtojai, prižiūrėtojai, prievaizdai; nuo *epi* – apie, virš, *horao* – stebėti.

jėgų pritarimu / nepritarimu basilėjų vykdomai politikai. Vėliau *stebėjimo* pobūdis pasikeitė ir basilėjų veikimą eforai pradėjo stebėti tiesiogiai. K. Chrimes manymu, Spartoje pradžioje buvo penki basilėjai ir penki jų eforai – pagal abių skaičių. Vėliau išryškėjo dviejų pagrindinių (gr. *archagetoī*) basilėjų pirmenybė kitų trijų atžvilgiu. Pradžioje eforai buvo išimtinai karalių šaukliai, bet laikotarpiu tarp Didžiosios ir Mažosios retrų tapo tokie svarbūs liaudies valios reiškėjai, kad jaunimą šaukdavo į apela, o seniūnus – į gerusiją (Chrimes 1999; 409–410). Sprendžiant pagal įvairias Plutarcho užuominas, laikotarpyje tarp I ir II Mesenijos karų eforų institucija evoliucionavo nuo basilėjo patikėtinio-pavadootojo iki tiesioginio jo politikos prievaizdo (Thommen 2003; 29). Herodotas teigė, kad eforiją įsteigė pats Likurgas (Herodotas *Istorija*; 65). Aristotelis eforijos steigimą irgi priskyrė pačiam Likurgui, bet kartu nurodė, kad būtent valdant Teopompui jos vaidmuo itin sustiprėjo (Aristotelis *Politika*; 313a, 1270b). Ksenofontas ir Plutarchas šios pačių karių renkamos institucijos pradžią siejo tik su Teopompo reforma (Ksenofontas *Lakedaimono Politėja*; 8.4; Plutarchas *Likurgas*; 7). Eforija buvo pirmoji pasaulyje pačių žmonių renkama pareigybė fiksuotam vienerių metų laikotarpiui, po vieną eforą nuo kiekvienos obės. Jaunų karių interesus šis elito formavimo organas gynė geriau, nei menkai artikuliuotas visos apelos murmėjimas. Plutarchas pabrėžė, kad eforijos atsiradimas labai sustiprino Spartos politinį kūną, didindamas jo solidarumo jausmą (Plutarchas *Likurgas*; 29). Nereikia pamiršti ir atgalinio poveikio galimybės. Fabianas Schulzas nurodo, kad gerusija ir eforija iš esmės turėjo veto teisę viena kitos sprendimų atžvilgiu, kai kuri nors pusė keldavo klausimą apelai (Schulz 2011; 197). Eforų valdžia faktiškai reiškė žemiausiųjų sluoksnių įtakos padidėjimą visam politiniam kūnui (Aristotelis *Politika*; 1270b–1271a). Anot Aristotelio, sukūrus eforiją, galiausiai buvo surastas efektyvus politinis mechanizmas senosios diduomenės ir jaunuomenės klasių interesams derinti. Gerusija ir eforija kaip dviejų amžiaus klasių elito institucijos į glaudų tandemą sujungė dvi politinį stabilumą garantuojančias galias – išankstinio sprendimų svarstymo ir derinimo (gr. *probouleusis*), taip pat jau padarytų sprendimų priežiūros (gr. *nomophylakia*) (Aristotelis *Politika*; 1289b). Remdamasi stipriu, gerai organizuotu galios aparatu, sudarytu iš jaunimo kriptijos, elitinės *raitelių* brolijos ir agaturgų⁸⁴ kolegijos, eforija pasirodė esanti puiki atsvara oligarchinei gerusijai. Tai ir buvo nauja politiškumo kokybė, atsiradusi Pietų Peloponese Tamsiųjų amžių pabaigoje. Aristotelis, kalbėdamas apie istoriškai anksčiausią polio variantą, atkreipė dėmesį į tai, kad pareigas ten „visi dalijasi arba pagal dalyvaujančių jėgą, arba pagal tam tikrą jų bendrą lygybę“ (Aristotelis *Politika*; 1290a). Susikūrus naujai aristokratijai, valdyme dalyvavo tik tie, kurie turėjo ginklus.

Pirmoji po basilėjų politėja Graikijoje susidarė iš karių, iš pradžių iš raitelių (nes raiteliai turėjo galią ir pranašumą kare – juk be tinkamos taktikos sunkiai ginkluotų pėstininkų kariuomenė nenaudinga, o šių dalykų patirties ir mokslo senovės žmonės neturėjo, taigi galia priklausė raiteliams); poliams augant ir ginkluotiesiems vis labiau stiprėjant, valdyme dalyvaujama vis gausiau. (Aristotelis *Politika*; 1297b)

⁸⁴ Gr. *agathourgoi* – kasmet renkama penkių žymiausių *raitelių* kolegija, atlikdavusi žvalgybos, diversijų ir ambasados funkcijas (Herodotas *Istorija*; 1.67).

Politinės tvarkos pobūdis radikalčiai skyrėsi nuo to, kuris buvo būdingas Tamsiųjų amžių basilėjai. Polių lyderiai nepaveldėjo charizmos, kuri anksčiau buvo būdinga basilėjo figūrai, ir net nepretendavo perimti basilėjų anksčiau turėtą teopolitinį autoritetą. Naujojo elito politiniai vaidmenys buvo sąmoningai nuasmeninti ir veikė kaip grynai funkcionalūs postai, neturintys tradicijos ir ryšio su dieviškąja valdžia (Lenz 1993; 198–334).

Likurgo reforma, sukurdamą politinę platformą, galinčią suartinti tradicinių didikų (*žodžių tarėjai*) ir ginkluoto jaunimo (*žygių veikėjai*) pozicijas, sukūrė unikalų teopolitinį ir kultūrinį reiškinių pasaulio istorijoje – aristokratiją. Tai buvo darinys, kuris pabrėžtinai didžiavosi savo nepriklausomybe nuo gentinių šaknų ir priklausomybe elitiniam išrinktųjų ratui, kuris per savo dieviškąjį globėją Apoloną leido jiems jaustis Olimpo ir Parnaso klubo nariais. Richardas Neeras rašė: „Delfai ir Olimpija veikė kaip elitinių aristokratų sueities vieta, demonstruojant jiems savo nepriklausomybę nuo gimtųjų bendruomenių“ (Neer 2007; 232). Galios legitimacija, apeliuojanti į dieviškąją kilmę, neveikė, todėl aristokratijai buvo reikalinga nauja legitimacijos paradigma, apeliuojanti į sėkmę, efektyvumą ir asmeninį tinkamumą. Dėl to aristokratai ir vadino save *hoi chrestoi* (gr. reikalingi, naudingi), visus kitus beveik automatiškai laikydami *achreioi* (gr. nepajėgūs tvarkytis) (Donlan 1997; 23). Pagal tapatybės prioritetus graikų poliuose buvo galima išskirti dvi aristokratų grupes – vietinio elito atstovus ir aristokratų grupę, siekiančią ignoruoti vietinius interesus ir mėginančią kurti elitinį antpolitinį klubą (Morris 2000; 112). Anot J. Burckhardto, sukonstruodama politinės savireguliacijos mechanizmą, Sparta pagimdė ne šiaip sau pirmą pasaulyje politinę valstybę, bet sukūrė pirmą iš savęs natūraliai atsiradusią ir save motyvuojančią aristokratiją, kuri, besąlygiškai „jausdamasi geriausiąja tautos dalimi, <...> tapo ne tik politine, bet ir socialine visos Graikijos galia, dariusia jai nuostabų poveikį net tada, kai iš aristokratinio polio neliko akmenų ant akmenų“ (Burckhardt 1934; 111).

Spartoje svarbiausius klausimus sprendė labai atsargiai vedamas dialogas tarp eforijos ir gerusijos. Tokios vieningos centrinės problemų svarstymo platformos, koks buvo Atėnų areopagas (bent jau iki Kleisteno ir Efialto šiek tiek jakobiniškos revoliucijos VI–V a. pr. Kr.), Spartoje niekada neegzistavo. Lyginant su atėniškuoju, Likurgo retra buvo tinkama tik kariniam politiniam konfliktui reguliuoti. Apolonas puoselėjo brolijos dvasią ir pasižymėjo tiesiog milžiniška mobilizacine galia, bet religijos vaidmenį siaurino graikų politinės teologijos metafizinis lėkštumas. „Graikai neturėjo autoritetingos, organizuotos žynių klasės, kuri būtų galėjusi išspręsti iškilusių prieštaravimų. Viešus religinius renginius vesdavo liaudies rinkti pareigūnai, neturintys supratimo apie teologiją“ (McNeill 1963; 231). „Individualaus išganymo ir šventumo siekimas, bandymas patirti bendravimą su dievybe ir nemirtingumo troškimas, didesnis, nei to reikalavo bendruomenės išsaugojimo interesas, – visi šie žmogiškieji troškimai nesiderino su gyvenimu polyje“ (ten pat; 236).

Atėnuose fundamentalūs graikų religijos neatitikimai tarp olimpinio agono ir ten išlikusios misterijų dvasios buvo sprendžiami remiantis taip pat ne tiek intelektualine sinteze, kiek ritualais ir viešomis ceremonijomis. Pavyzdžiui, Panatėnų procesija buvo pradedama Eleusine (*misterija*), o baigiama Akropolyje (*politinė religija*) (McNeill 1963; 227). Kaip žinome iš Aischilo *Orestėjos* siužeto, Atėnės teopolitinis naratyvas pasirodė esąs daug nuosaikesnis ir labiau linkęs

į svarbų kompromisą tarp galios ir autoriteto. Skirtingos teopolitinės programos (Apolono ir Atėnės) vėliau nulėmė istorinį skirtumą tarp Spartos ir Atėnų.

Išvados

Tamsiaisiais amžiais troškimas išlikti dalį graikų paskatino įvesti istorinio pavyzdžio neturintį politinio solidarumo principą, neįsivaizduojamą be sąmoningo ir kryptingo pamatinių politinių dorybių, galinčių pažaboti individualias aistras, formavimo. Polis buvo pirmoji visuomenė, kūrusi save pagal Olimpo bendrijos teorinį pavyzdį ir Delfų politinės teologijos praktiką. Polio sukūrimas atitikmens neturinčiu mastu generavo žmonių energiją politinio kūno išlikimo, socialinės santarvės optimizavimo ir piliečio lavinimo problemoms spręsti. Po Likurgo reformų Sparta pirmoji susikūrė religinę, politinę ir ekonominę sistemą, kuri leido politinei aristokratijai buitinių rūpesčių našta perkelti ant nepiliečių pečių. Teoriniu lygmeniu politinė bendrija rodė pavyzdį, kaip, ugdant dieviškąjį vyrą, maksimaliai prilygti olimpinio autoriteto standartams, o praktinėje plotmėje ji veikė kaip galios priemonė aristokratijos pranašumui realizuoti. Sparta pirmoji pasaulyje sukūrė unikalų, anksčiau dar niekam nežinomą politinį bendrabūvį ir netgi pagrindinius teisinio valdymo principus. Politiškumas čia pirmą kartą pajėgė persmelkti visas gyvenimo sferas. Apibendrinant šios studijos rezultatus, galima būtų išskirti tokias svarbiausias išvadas:

1. Tamsiųjų amžių Graikijoje visiškai subyrėjo hierarchiniais ryšiais paremtos tradicinės visuomenės struktūros ir šis procesas baigėsi normatyvinės jaunimo kontrolės pradimu. Graikijoje su Delfų Apolono vėliava prasidėjo itin radikalus ir sėkmingai susiklostęs jaunimo sąjūdis, istorijoje žinomas kaip herojų amžius. Jam Vakarų civilizacija turi būti dėkinga už tai, kad, atskirdami asmeninį nuopelną nuo socialinio rango, graikų herojai sukūrė ir įtvirtino visiškai naują žmogaus vertinimo kriterijų.
2. Politiškumo steigtis susijusi su nekontroliuojamų jaunimo gaujų atsiradimu ir pakartotiniu jų įtraukimu į naujas, kompromisiškai sukurtas socialines struktūras.
3. Sparta graikų pasaulyje pasirodė esanti vienintelė vieta žemėje, kur jaunimo maišto strategija vietoj išimties paradoksalio būdu tapo norma – naujosios politinės struktūros paradigma.
4. Politiškumo steigtis vyko ne koncentruojant galią basilėjų arba didikų klanų rankose, bet, pasitelkus jaunimo iniciacijoms būdingus ritualus, kuriant naują, šįkart jau politinio žaidimo erdvę, kurios esminis požymis buvo viešas ir visiems priklausantis centras (gr. *topos koinos*).
5. Politinės tvarkos pobūdis radikaliai skyrėsi nuo to, kuris buvo būdingas Tamsiųjų amžių basilėjai. Polių lyderiai nepaveldėjo charizmos, kuri anksčiau buvo būdinga basilėjo figūrai ir net nepretendavo perimti basilėjų anksčiau turėto teopolitinio autoriteto.
6. Atskiru punktu reikėtų paminėti teopolitinius ir kultūrinius fenomenus, subrendusius būtent Graikijos Tamsiųjų amžių laikotarpiu. Tai beprecedentės ligtolinėje istorijoje herojaus, (politinės) laisvės, (politinės) žmonių lygybės, (politinės) brolijos, rinktinės

žmonių draugijos (gr. *aristokratia*), žmogaus individualios dorybės (gr. *arete*), varžybų (gr. *agon*) ir įstatymu grindžiamos tvarkos (*rhētra*, *nomos*) idėjos, be kurių negalima įsivaizduoti ne tik Antikos, bet ir visos moderniosios civilizacijos

Šaltiniai

- Aischilas. 1988. „Choeforos“ (vertė J. Dumčius) kn. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.
- Apollodorus of Athens. 1921. *The Library*. In 2 vols. Cambridge: Harvard University Press.
- Apollonius Rhodius. 1912. *The Argonautica*. London: William Heinemann.
- Aristotelis. 1997. *Politika* (vert. M. Strockis). Vilnius: ALK pradaį.
- Aristotle. 1991. *The Art of Rhetoric*. London: Penguin.
- Aristotle. 1975. „The Constitution of Athens“ in *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*. Berkeley, LA: University of California Press.
- Diodorus of Sicily. 1953. In 12 vols. Cambridge: Harvard University Press.
- Euripidas. 1988. „Hipolitas“ (vert. H. Zabulis) kn. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.
- Euripidas. „Foinikietės“ (vert. M. Strockis). Prieiga internetu: http://www.dramustalcus.lt/download/euripides_foinikietes.
- Euripidas. „Heraklis“ (vert. A. Kudulytė-Kairienė). Prieiga internetu: http://www.dramustalcus.lt/download/euripides_heraklis
- Herodotas. 1988. *Istorija* (vert. J. Dumčius). Vilnius: Mintis.
- Hesiodas. 1963. „Darbai ir dienos“ (vert. J. Dumčius) kn. *Graikų literatūros chrestomatija*. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Hesiodas. 2002. *Teogonija* (vert. A. Kudulytė-Kairienė). Vilnius: Aidai.
- „Telegony“ in Homer and Hesiod. 1914. *Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric*. London: William Heinemann.
- „Thebais“. 1914. in Homer and Hesiod. *Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric*. London: William Heinemann.
- Homeras. 1979. *Odisėja* (vert. A. Dambrauskas). Vilnius: Vaga.
- Homeras. 1981. *Iliada* (vert. A. Dambrauskas). Vilnius: Vaga.
- Homeriniai himnai*. 2016. (vertė A. Kudulytė-Kairienė). Vilnius: Aidai.
- Isocrates. 1929. „Panathenaicus“ in *Isocrates in Three Volumes. Vol. II: On the Peace. Areopagiticus. Against the Sophists. Antidosis. Panathenaicus*. London: William Heinemann.
- Ksenofontas. 1993. *Atsiminimai apie Sokratą* (vert. V. Kazanskienė). Vilnius: Pradaį.
- Pausanias. 1933. *Description of Greece. In Six Volumes*. London: William Heinemann.
- Pindar. 2007. *The Complete Odes*. New York: Oxford University Press.
- Platonas. 1996. *Faidras* (vert. N. Kardelis). Vilnius: Aidai.
- Platonas. 1995. „Timajas“ (vert. N. Kardelis) kn. Platonas. *Timajas, Kritijas*. Vilnius: Aidai – ALK.
- Plato. 1952. „Hippias Minor“ in *The Dialogues of Plato*. Chicago: William Benton.
- Plato. 1952. „Laws“ in *The Dialogues of Plato*. Chicago: William Benton.
- Plato. 1925. „Eighth Epistle“ in *Thirteen Epistles of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Plutarchas. 1998. „Temistoklis“ (vert. N. Juchnevičienė) kn. Plutarchas. *Biografijos*. Vilnius: Baltos lankos.
- Plutarch. 1898. *Plutarch's Morals. Ethical Essays*. London: Georg Bell and Sons.
- Polybius. 2010. *The Complete Histories of Polybius*. Neeland Media LLC.
- Saint Augustine of Hipo. *The City of God. Against the Pagans*. Prieiga internetu: <http://www.wischik.com/lu/senses/city-of-god.html>
- Sofoklis. 1974. „Edipas Kolone“ (vert. A. Dambrauskas) kn. Sofoklis. *Tragedijos*. Vilnius: Vaga.
- Sofoklis. 1988. „Antigonė“ (vert. A. Dambrauskas) kn. *Antikinės tragedijos*. Vilnius: Vaga.

- Strabo. 1917–1932. *The Geography of Strabo. In Eight Vols.* London: William Heinemann.
- Thucydides. 1998. *The Peloponnesian War*. Indianapolis: Hackett.
- Tukididas. 2017. „Peloponesiečių ir atėniečių karas I: Archajologija“ [iš senosios graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė T. Aleknienė], *Naujasis Židinys-Aidai* 7: 46–52.
- Xenophon. 1961. *Hellenica. Books I–V*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Xenophon. 1975. „The Politeia of the Spartans“ in *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*. Berkeley, LA: University of California Press.
- Плутарх [Ploutarchos]. 1986. «Ликург» в кн. Плутарх. *Избранные произведения в 2 томах*. Москва: Правда.

Literatūra

- Adams, Douglas. 1987. „*Ἡρώς* and *Ἡρώ*“. Of Men and Heroes in Greek and Indo-European“, *Glotta* 65 (3/4): 171–178.
- Allen, Nick. 1998. „Varnas, Colours, and Functions. Expanding Dumézil’s Schema“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6 (2): 162–177. <https://doi.org/10.1515/0029.163>
- Ammerman, Rebecca. 2007. „Children at Risk. Votive Terracottas and the Welfare of Infants at Paestum“, *Hesperia Supplements* 41: 131–151.
- Arnheim, Michael. 1977. *Aristocracy in Greek Society*. New York: Thames and Hudson.
- Assmann, Jan. 2010. „Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory“ in Aleida Assmann and Sebastian Conrad (eds.) *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*. New York: Palgrave Macmillan: 121–137. https://doi.org/10.1057/9780230283367_7
- Auffarth, Christoph. 1999. „Constructing the Identity of the *Polis*. The Danaides as Ancestors“ in Robin Häg (ed.) *Ancient Greek Hero Cult: Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21–23 April 1995*. Stockholm: Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen: 39–48.
- Bachofen, Jakob. 1881. *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Kraiss & Hoffmann.
- Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bayliss, Andrew. 2013. „Oaths and Citizenship“ in Alan Sommerstein and Andrew J. Bayliss. *Oath and State in Ancient Greece*. Berlin, Boston: De Gruyter: 9–32.
- Berent, Moshe. 2000. „Anthropology and the Classics. War, Violence, and the Stateless *Polis*“, *The Classical Quarterly* 50 (1): 257–289. <https://doi.org/10.1093/cq/50.1.257>
- Bernardi, Bernardo. 1985. *Age Class Systems. Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511557941>
- Bettelheim, Bruno. 1954. *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Bierl, Anton. 1994. „Apollo in Greek Tragedy. Orestes and the God of Initiation“ in Jon Solomon (ed.) *Apollo. Origins and Influences*. Tucson: University of Arizona Press: 81–96.
- Blazek, Helmut. 1999. *Männerbünde. Eine Geschichte von Faszination und Macht*. Berlin: Christian Links Verlag.
- Bonfante, Larissa. 1989. „Nudity as a Costume in Classical Art“, *American Journal of Archaeology* 93 (4): 543–570. <https://doi.org/10.2307/505328>
- Bourdieu Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bowra, Cecil. 1952. *Heroic Poetry*. London, New York: Macmillan & Co. Ltd.
- Bowra, Cecil. 1957. *From Virgil to Milton*. London, New York: Macmillan & Co. Ltd.
- Bowra, Cecil. 1964. „The Meaning of a Heroic Age“ in Cecil Bowra. *In General and Particular*. London: Weldenfeld & Nicolson.

- Boyce, Mary. 2001. „Fravaši“ in *Encyclopaedia Iranica*. Vol. X. London: Encyclopædia Iranica Foundation: 195–199.
- Braungart, Richard. 1984. „Historical Generations and Youth Movements. A Theoretical Perspective“ in Richard E. Radcliff (ed.) *Research in Social Movements. Conflict and Change*. Vol. 6. Greenwich, CT: JAI Press: 95–141.
- Bremmer, Jan. 1987. „Romulus, Remus and the Foundation of Rome“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 34: 25–48. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1987.tb01399.x>
- Bremmer, Jan. 2007. „Ritual“ in Sarah Iles Johnston (ed.) *Ancient Religions*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press: 32–44.
- Bremmer, Jan. 2012. „Greek Demons of the Wilderness. The Case of the Centaurs“ in Laura Feldt (ed.) *Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*. Berlin, Boston: Walter De Gruyter: 25–54.
- Bremmer, Jan. 2013. „The Birth of the Personified Seasons (*Horai*) in Archaic and Classical Greece“ in Thierry Greub (Hg.) *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten*. München: Wilhelm Fink Verlag: 160–178. https://doi.org/10.30965/9783846755273_010
- Brügger, Claude. 2018. *Homer's Iliad. The Basel Commentary. Book XVI*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- Burckhardt, Jacob. 1910 [1905]. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Berlin, Stuttgart: Verlag von W. Speemann.
- Burckhardt, Jacob. 1934 [1898]. *Kulturgeschichte Griechenlands*. Berlin, Leipzig, Wien: Paul Aretz Verlag. Vierbändige Auflage.
- Burkert, Walter. 1966. „Greek Tragedy and Sacrificial Ritual“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7: 87–121.
- Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion. Archaic and Classical*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Burkert, Walter. 1997. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, New York: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110808476>
- Burn, Andrew. 1966. *The World of Hesiod. A Study of the Greek Middle Ages, c. 900–700 B.C.* New York: Benjamin Blom.
- Buxton, Richard. 2013. *Myths and Tragedies in Their Ancient Greek Contexts*. Oxford: Oxford University Press.
- Calame, Claude. 1997. *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function*. Lanham, New York, London: Rowman & Littlefield Publishers.
- Cartledge, Paul. 1979. *Sparta and Laconia. A Regional History 1300—362 BC*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Cartledge, Paul. 1998. „Writing the History of Archaic Greek Political Thought“ in Nick Fisher and Hans van Wees (eds). *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*. London: Duckworth: 379–400. <https://doi.org/10.2307/j.ctvvn94k.19>
- Cartledge, Paul. 1999. „Laying Down Polis Law“, *The Classical Quarterly* 49 (2): 465–469. <https://doi.org/10.1093/cr/49.2.465>
- Chadwick, Hector. 1926. *The Heroic Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chrimes, Kathleen. 1999. *Ancient Sparta. A Re-examination of Evidence*. Manchester: Manchester University Press.
- Cook, Arthur. 1906. „Who Was the Wife of Zeus?“, *The Classical Review* 20 (7): 365–378.
- Cornford, Francis. 1912. „Psychology and Social Structure in the Republic of Plato“, *The Classical Quarterly* 6 (4): 246–265.
- Daszuta, Maciej. 2018. „The Family as the Internal Enemy of the Spartan State“ in Vasiliki Brouma and Kendell Heydon (eds.) *Conflict in the Peloponnese. Social, Military and Intellectual*. Nottingham: University of Nottingham Press: 1–23.

- Daugherty, Carol. 1993. *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- David, Anthony. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Davidson, James. 2006. „Revolutions in Human Time. Age-class in Athens and the Greekness of Greek Revolutions“ in Simon Goldhill and Robin Osborne (eds.) *Rethinking Revolutions Through Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press: 29–67.
- Dawson, Christopher. 1956. *The Dynamics of World History*. New York: Sheed and Ward.
- Detienne, Marcel. 1996. *The Masters of Truth in Archaic Greece*. New York: Zone Books.
- Detienne, Marcel. 2000. „From Practices of Assembly to the Forms of Politics. A Comparative Approach“, *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 7 (3): 1–19.
- Detienne, Marcel. 2006. „The Gods of Politics in Early Greek Cities. Civil Religion, Hestia, Heteronomy“ in Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (eds.) *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press: 91–101. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823226443.003.0002>
- Detienne, Marcel. 2009. *Comparative Anthropology of Ancient Greece*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Donlan, Walter. 1989. „The Pre-State Community in Greece“, *Symbolae Osloenses* 64 (1): 5–29. <https://doi.org/10.1080/00397678908590821>
- Donlan, Walter. 1997. „The Relations of Power in the Pre-State and Early State Politics“ in Lynette G. Mitchell and Peter J. Rhodes (eds.) *The Development of the Polis in Archaic Greece*. New York: Routledge: 39–48. https://doi.org/10.4324/9780203440827_chapter_4
- Döring, Klaus. 1990. „Die Anfänge der politischen Theorie bei den Griechen“ in Peter Neukam (Hg.) *Die Antike als Begleiterin*. München: Bayrischer Schulbuch-Verlag: 7–25.
- Dowden, Ken. 2011. „Initiation. The Key to Myth?“ in Ken Dowden and Niall Livingstone (eds.) *A Companion to Greek Mythology*. Chichester, Malden, MA: Wiley-Blackwell: 487–506. <https://doi.org/10.1002/9781444396942.ch26>
- Drews, Robert. 1983. *Basileus. The Evidence for Early Greek Kingship*. London, New Haven: Yale University Press.
- Duchesne, Ricardo. 2009. „The Aristocratic Warlike Ethos of Indo-Europeans and the Primordial Origins of Western Civilization – Part Two“, *Comparative Civilizations Review* 61: 13–51.
- Duchesne, Ricardo. 2011. *The Uniqueness of Western Civilization*. Leiden: Brill.
- Dumézil, George. 1970. *The Destiny of the Warrior*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumézil, George. 1983. *The Stakes of the Warrior*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Durant, Will. 1942. *The Story of Civilization. Vol. 1. Our Oriental Heritage*. New York: Simon and Schuster.
- Durkheim, Emile. 1999 [1912]. *Elementarios religinio gyvenimo formos*. Vilnius: Vaga.
- Dynneson, Thomas. 2008. *City-State Civism in Ancient Athens. Its Real and Ideal Expressions*. New York: Peter Lang.
- Ehrenberg, Victor. 1933. „Der Damos im archaischen Sparta“, *Hermes* 68: 288–305.
- Ehrenberg, Victor. 1965. *Der Staat der Griechen*. Zürich, Stuttgart: Artemis Verlag.
- Eisenstadt, Shmuel. 1956. *From Generation to Generation. Age Groups and Social Structure*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Eisler, Robert. 1948. *Man into Wolf. An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy*. London: Spring Books.
- Eckroth, Gunnel. 2007. „Heroes and Hero-Cults“ in Daniel Ogden (ed.) *Companion to Greek Religion*. Malden, MA: Blackwell: 100–113. <https://doi.org/10.1002/9780470996911.ch7>
- Ephraim, David. 1991. *Old Age in Sparta*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

- Erffa, Carl. 1937. *Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Farenga, Vincent. 2006. *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511497902>
- Farenga, Vincent. 2015. „Liberty, Equality, and Authority. A Political Discourse in Greek Participatory Communities“ in Dean Hammer (ed.) *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. Malden, MA: John Wiley & Sons: 101–112. <https://doi.org/10.1002/9781118878347.ch6>
- Feldt, Laura. 2012. „Wilderness in Mythology and Religion“ in Laura Feldt (ed.) *Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*. Berlin, Boston: Walter De Gruyter: 1–24. <https://doi.org/10.1515/9781614511724>
- Feuer, Lewis. 1969. *The Conflict of Generations*. New York: Basic Books.
- Finkelberg, Margalit. 2006. *Greeks and Pre-Greeks. Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511482762>
- Finley, Moses. 1954. *The World of Odysseus*. New York: The Viking Press.
- Finley, Moses. 1957. „Homer and Mycenae. Property and Tenure“, *Historia* 6: 133–159.
- Finley, Moses. 1982. *Authority and Legitimacy in the Classical City-State*. Copenhagen: Munksgaard.
- Fontenrose, Joseph. 1974. „Work, Justice, and Hesiod's Five Ages“, *Classical Philology* 69 (1): 1–16. <https://doi.org/10.1086/366027>
- Forrest, William. 1957. „Colonization and the Rise of Delphi“, *Historia* 6: 160–175.
- Forrest, William. 1963. „The Date of the Lykourgan Reforms in Sparta“, *Phoenix* 17 (3): 157–179. <https://doi.org/10.2307/1086717>
- Fragkaki, Mary. 2015. „The Great Rhetra“, *Rosetta* 17: 35–51.
- Frazer, James. 1993 [1890]. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London: Wordsworth.
- Frobenius, Leo. 2016 [1898]. *Masken und Geheimbünde Afrikas*. Einbeck: Hansebooks.
- Fustel de Coulanges, Numa. 1932 [1864]. *Senovės miestai. Studija apie Graikijos ir Romos teisę ir institucijas*. Kaunas: Švietimo ministerijos knygų leidimo komisijos leidinys. I Dalis.
- Fustel de Coulanges, Numa. 1934 [1864]. *Senovės miestai. Studija apie Graikijos ir Romos teisę ir institucijas*. Kaunas: Švietimo ministerijos knygų leidimo komisijos leidinys. II Dalis.
- Galinsky, Karl. 1972. *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
- Gantz, Timothy. 1993. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press. <https://doi.org/10.1093/cr/46.1.174>
- Gehlen, Arnold. 1988. *Man, His Nature and Place in the World*. New York: Columbia University Press.
- Gellner, Ernest. 1989. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gellner, Ernest. 1991. „An Anthropological View of War and Violence“ in Robert Hinde (ed.) *The Institution of War*. Basingstoke: Gelzer: 62–79. https://doi.org/10.1007/978-1-349-21707-6_5
- Gernet, Louis. 1981. *The Anthropology of Ancient Greece*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Gershenson, Daniel. 1991. *Apollo the Wolf-God*. McLean, Virginia: Institute for the Study of Man.
- Goldstone, Jack. 2002. „Population and Security. How Demographic Change Can Lead to Violent Conflict“, *Journal of International Affairs* 56 (1): 3–22.
- Goldstone, Jack. 2014a. „The Role of Youth in Rebellion and Revolution“ in J. Harold Ellens (ed.) *Winning Revolutions. The Psychosocial Dynamics of Revolt for Freedom, Fairness, and Rights. Vol. 2*. Santa Barbara: ABC-CLIO: 17–36.
- Goldstone, Jack. 2014b. *Revolutions. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Gottschall, Jonathan. 2008. *The Rape of Troy. Evolution, Violence, and the World of Homer*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- Graf, Fritz. 2003. „Initiation: A Concept with Troubled History“ in David B. Dodd and Christopher A. Faraone (eds.) *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*. London, New York: Routledge: 1–24. <https://doi.org/10.4324/9780203604397>
- Graves, Robert. 1955. *The Greek Myths. Vol. II*. Baltimore: Penguin.
- Griffin, Jasper. 1980. *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- Griffin, Jasper. 1987. *Homer. The Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grottanelli, Cristiano. 1985. „Archaic Forms of Rebellion and their Religious Background“ in Bruce Lincoln (ed.) *Religion, Rebellion, Revolution. An Interdisciplinary and Cross-cultural Collection of Essays*. New York: Palgrave Macmillan: 15–45. https://doi.org/10.1007/978-1-349-17904-6_2
- Gunnell, John. 1987. *Political Philosophy and Time. Plato and the Origin of Political Vision*. Chicago: Chicago University Press.
- Hammer, Dean. 2002. *The Iliad as Politics. The Performance of Political Thought*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Hammond, Nicholas. 1950. „The Lycurgean Reform at Sparta“, *The Journal of Hellenic Studies* 70: 42–64. <https://doi.org/10.2307/629291>
- Hammond, Nicholas. 1959. *A History of Greece to 322 B.C.* Oxford: Clarendon Press.
- Hammond, Nicholas. 1973. *Studies in Greek History. A Companion Volume to a History of Greece to 322 B.C.* New York: Oxford University Press.
- Hansen, Mogens. 1991. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Blackwell.
- Hansen, Mogens. 1998. *Polis and the City-State*. Copenhagen: Munksgaard.
- Harrison, Jane. 1890. *Mythology and Monuments of Ancient Athens*. London, New York: Macmillan.
- Harrison, Jane. 1912. *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hasenfratz, Hans-Peter. 1982. „Der indogermanische Männerbund. Anmerkung zur religiösen und sozialer Bedeutung des Jugendalters“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 34: 148–163. <https://doi.org/10.1163/157007382x00278>
- Hedeager, Lotte. 2011. *Iron Age Myth and Materiality. An Archaeology of Scandinavia, AD 400–1000*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203829714>
- Hesse, Hermann. 2016. *Stiklo karoliukų žaidimas*. Vilnius: Baltos lankos.
- Hodkinson Stephen. 1983. „Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta“, *Chiron* 13: 239–281.
- Hodkinson, Stephen. 2005. „The Development of Spartan Society and Institutions in the Archaic Period“ in Lynette Mitchell, Peter Rhodes (eds.) *The Development of the Polis in Archaic Greece*. London, New York: Routledge: 44–54. https://doi.org/10.4324/9780203440827_chapter_8
- Hornblower, Simon. 1993. „Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece“ in John Dunn (ed.) *Democracy. The Unfinished Journey 509 BC. to AD*. Oxford: Oxford University Press: 1–16.
- Hornblower, Simon; Spawforth, Antony. 1996. „Epheboi“ in Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.) *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 527–528.
- Höfler, Otto. 1934. *Kultische Gemeinbünde der Germanen. Ed. I*. Frankfurt/M.: Diesterweg.
- Huizinga, Johan. 2018 [1938]. *HOMO LUDENS. Mėginimas apibrėžti kultūros žaidiminį elementą*. Vilnius: Gelmės.
- Huxley, George. 1962. *Early Sparta*. London: Faber and Faber.
- Jackson, W.T.H. 1982. *The Hero and the King. An Epic Theme*. New York: Columbia University Press.
- Jaeger, Werner. 1945. *Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. I. Archaic Greece: The Mind of Athens*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jones, Christopher. 2010. *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Kazlauskas, Raimondas. 2013. „Teokratija ir hierokratija. Dvi religinės kratogonijos formos ankstyvojoje politinėje teologijoje“, *Acta Historica Universitatis Klaipedensis* 27: 7–20.
- Kazlauskas, Raimondas. 2017. „*Potestas quaerens auctoritatem*. Politinė teologija tarp hierateumos ir strateumos“ in *Sociologija. Mintis ir veiksmas* 2 (41): 5–64. 2018-10-15 <https://doi.org/10.15388/SocMintVei.2017.2.11721>
- Kazlauskas, Raimondas. 2018. „Atminties kultūra ir politiškumo genezė Delfų teologijoje“, *Sociologija. Mintis ir veiksmas* 1 (42): 5–44. <https://doi.org/10.15388/socmintvei.2018.12166>
- Kennell, Nigel. 2013. „Age-Class Societies in Ancient Greece?“, *Ancient Society* 43: 1–73.
- Kerenyi, Karl. 1959. *The Heroes of the Greeks*. New York: Grove Press.
- Kershaw, Priscilla. 1997. *The One-eyed God Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde. (Journal of Indo-European Studies. Monograph Series 36)*. Washington DC: Institute for the Study of Man.
- Keuls, Eva. 1985. *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Kiechle, Franz. 1963. *Lakonien und Sparta. Untersuchungen zur ethnischen Struktur und zur politischen Entwicklung Lakoniens und Spartas bis zum Ende der archaischen Zeit*. München: C. H. Beck.
- Kirk, Geoffrey. 1977. „Methodological Reflections on the Myths of Heracles“ in Bruno Gentili and Giuseppe Paione (eds.) *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7 – 12 maggio 1973)*. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri: 285–297.
- Kirsten, Ernst. 1956. *Die griechische Polis als historisch-geographisches Problem des Mittelmeerraumes*. Bonn: Dümmlers Verlag.
- Knox, Bernard. 1983. *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley, LA: University of California Press.
- Larson, Jennifer. 1995. *Greek Heroine Cults*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Larson Jennifer. 2001. *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*. New York: Oxford University Press.
- Leitao, David. 1995. „The Perils of Leukippos. Initiatory Transvestism and Male Gender Ideology in the Ekdusia at Phaistos“, *Classical Antiquity* 14: 130–163. <https://doi.org/10.2307/25000144>
- Lenz, John. 1993. *Kings and the Ideology of Kingship in Early Greece (c. 1200–700 BC). Epic, Archaeology and History*. New York: Columbia University.
- Lincoln, Bruce. 1991. *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology & Practice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Littleton, Scott. 2005. „War and Warriors. Indo-European Beliefs and Practices“ in Lindsey Jones (ed.) *Encyclopedia of Religion. Vol. 14*. New York: Thomson Gale: 9679–9683.
- Loroux, Nicole. 1990. „Herakles. The Super-Male and the Feminine“ in David M. Halperin, John J. Winkler and Froma I. Zeitlin (eds.) *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press: 21–52.
- MacDonald, Kevin. 2017. „The Indo-European Genetic and Cultural Legacy“, *The Occidental Quarterly* 17 (1): 3–33.
- Malkin, Irad. 1987. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill.
- Mannheim, Karl. 1945 [1943]. „The Problem of Youth in Modern Society“ in Karl Mannheim. *Diagnosis of Our Time. Wartime Essays of a Sociologist*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co: 31–53.
- Mannheim, Karl. 1952 [1928]. „The Problem of Generations“ in Karl Mannheim (ed. by Paul Kecskemeti) *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul: 276–320.
- McCone, Kim. 1987. „Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen“ in Wolfgang Meid (Hg.) *Studien zum Indogermanischen Wortschatz*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck: 101–154.
- McNeill, William. 1963. *The Rise of the West. A History of the Human Community*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Mead, Margaret. 1970. *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Meier, Christian. 1990. *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Meier, Mischa. 1998. *Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Meyer, Eduard. 1892. *Forschungen zur alten Geschichte. Bd. I. Zur älteren griechischen Geschichte*. Halle: Max Niemeyer.
- Meyer, John. 1953. *Herodotus. Father of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Reinhold. 2002. *Studies in Classical History and Society*. New York: Oxford University Press.
- Moller, Herbert. 1968. „Youth as a Force in the Modern World“, *Comparative Studies in Society and History* 10 (3): 237–260.
- Montagu, Ashley. 1983. *Growing Young*. New York: McGraw-Hill.
- Montesquieu, Charles. 2004 [1748]. *Apie įstatymų dvasią*. Vilnius: Mintis.
- Morris, Ian. 1997. „Periodization and the Heroes. Inventing a Dark Age“ in Mark Golden and Peter Toohey (eds.) *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization, and the Ancient World*. London: Routledge: 96–131.
- Morris, Ian. 1999. „Iron Age Greece and the Meanings of ‘Princely Tombs’ in Pascal Ruby (dir.) *Les Princes de la Protohistoire et l’émergence de l’État*. Naples : Publications du Centre Jean Bérard: 57–80. <https://doi.org/10.4000/books.pcijb.289>
- Morris, Ian. 2000. *Archeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*. Oxford and Malden, MA: Blackwell.
- Morris, Ian. 2009. „The Eighth-Century Revolution“ in Kurt A. Raaflaub and Hans van Wees (eds.) *A Companion to the Archaic Greece*. Chichester: Wiley-Blackwell: 64–82.
- Murray, Gilbert. 1907. *The Rise of the Greek Epic*. Oxford: Clarendon Press.
- Murray, Gilbert. 1955 [1912]. *Five Stages of Greek Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Musil, Robert. 2018. *Žmogus be savybių. Tomas I*. Vilnius: Sofoklis.
- Naddaf, Gerard. 2002. „Hesiod as a Catalyst for Western Political Paideia“, *The European Legacy* 7 (3): 343–361. <https://doi.org/10.1080/10848770220132357>
- Nafissi, Massimo. 2010. „The Great Rhetra (Plut. Lyc. 6). A Retrospective and Intentional Construct?“ in Lin Foxhall, Hans-Joachim Gehrke and Nino Luraghi (eds.) *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag: 89–119.
- Nagy, Gregory. 1979. *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Nagy, Gregory. 1986. „Pindar’s *Olympian* 1 and the Aetiology of the Olympic Games“, *Transactions of the American Philological Association* 116: 71–88. <https://doi.org/10.2307/283911>
- Nagy, Gregory. 1993. „Greek Studies. Interdisciplinary Approaches. Introduction“ in Joan O’Brien. *The Transformation of Hera. A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*. Lanham: Rowman & Littlefield: xiii.
- Nagy, Gregory. 2005. „The Epic Hero“ in John Miles Foley (ed.) *A Companion to Ancient Epic*. Oxford: Blackwell: 71–89. <https://doi.org/10.1002/9780470996614.ch7>
- Nagy, Gregory. 2013. *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Neer, Richard. 2007. „Delphi, Olympia, and the Art of Politics“ in Alan Shapiro (ed.) *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. New York: Cambridge University Press: 225–264. <https://doi.org/10.1017/ccol9780521822008.010>
- Neumann, Erich. 1954 [1949]. *The Origins and History of Consciousness*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nietzsche, Friedrich. 1991. „Anapus gėrio ir blogio“, kn. Frydrichas Nyčė. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

- Nilsson, Martinus. 1952. „Die Grundlagen des spartanischen Lebens“ in Martinus P. Nilsson. *Opuscula selecta. Vol. II*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- O'Brien, Joan. 1991. „Homer's Savage Hera“, *The Classical Journal* 86 (2): 105–125.
- O'Brien, Joan. 1993. *The Transformation of Hera. A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Ortega y Gasset, Jose. 1999 [1923]. „Mūsų laikų tema“ kn. Jose Ortega y Gasset. *Mūsų laikų tema ir kitos esė*. Vilnius: ALK / Vaga.
- Ortega y Gasset, Jose. 2013 [1930]. *Masių sukilimas*. Vilnius: Vaga.
- Osborne, Robin. 1996. *Greece in the Making 1200–479 BC*. London: Routledge.
- Parke, Herbert; Wormell, Donald. 1956. *The Delphic Oracle. Vol. I*. Oxford: Blackwell.
- Parker, Victor. 1993. „Some Dates in Early Spartan History“, *Klio* 75: 45–60. <https://doi.org/10.1524/klio.1993.75.75.45>
- Pöhlmann, Robert von. 1912. *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. Bd. I*. München: Oskar Beck.
- Polignac, Francois de. 1995. *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pomeroy, Sarah. 1994. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books.
- Pötscher, Walter. 1961. „Hera und Heros“, *Rheinisches Museum für Philologie* 104 (1): 302–355.
- Raaflaub, Kurt. 1993. „Homer to Solon. The Rise of the Polis. Written Sources“ in Mogens Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: Munksgaard: 41–105.
- Raaflaub, Kurt. 1997. „Soldiers, Citizens and the Evolution of the Early Greek Polis“ in Lynette Mitchell and Peter Rhodes (eds.) *The Development of the Polis in Archaic Greece*. London: Routledge: 49–59. https://doi.org/10.4324/9780203440827_chapter_5
- Raaflaub, Kurt; Wallace, Robert. 2007. „People's Power and Egalitarian Trends in Archaic Greece“ in Kurt Raaflaub, Josiah Ober and Robert Wallace (eds.) *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley, LA: University of California Press: 22–48. <https://doi.org/10.1525/california/9780520245624.003.0002>
- Rahe, Paul. 2016. *The Spartan Regime. Its Character, Origins, and Grand Strategy*. New Haven: Yale University Press.
- Rank, Otto. 2004. [1922]. *The Myth of the Birth of the Hero. A Psychological Exploration of Myth*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Reyes, Cebrian. 2010. „Some Greek Evidence of Indo-European Youth“, *The Journal of Indo-European Studies* 38 (3/4): 343–357.
- Rohde, Erwin. 1925. *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. London: Paul, Trench, Trubner. <https://doi.org/10.4324/9781315822853>
- Sakellariou, Michael. 1990. *Between Memory and Oblivion. The Transmission of Early Greek Historical Traditions*. Athens: Meletemata.
- Sallares, Robert. 1991. *The Ecology of the Ancient Greek World*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Schachermeyr, Fritz. 1960. *Griechische Geschichte*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Schein, Seth. 1984. *The Mortal Hero. An Introduction in Homer's Iliad*. Berkeley, LA: University of California Press.
- Schmitt, Carl. 1932. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Ducker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 2014 [1922]. *Politinė teologija. Politinė teologija II*. Vilnius: Versus aureus.
- Schulz, Fabian. 2011. *Die homerischen Räte und die spartanische Gerusie*. Düsseldorf: Wellem Verlag.
- Schurtz, Heinrich. 1902. *Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*. Berlin: Georg Reimer. <https://doi.org/10.1515/9783111484679>
- Schweitzer, Bernhard. 1922. *Herakles. Aufsätze zur griechischen Religions – und Sagen Geschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

- Siewert, Peter. 1977. „The Ephebic Oath in Fifth Century Athens“, *Journal of Hellenic Studies* 97: 102–111. <https://doi.org/10.2307/631025>
- Shipton, Matthew. 2018. *The Politics of Youth in Greek Tragedy. Gangs of Athens*. London: Bloomsbury Academic.
- Simek, Rudolf. 2007. *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Snodgrass, Anthony. 1980. *Archaic Greece. The Age of Experiment*. London: J.M. Dent.
- Snodgrass, Anthony. 1993. „The Rise of the Polis. The Archaeological Evidence“ in Mogens Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: Munksgaard: 30–40.
- Sommerstein, Alan. 2013. „Assemblies“ in Alan Sommerstein (ed.) *Oath and State in Ancient Greece*. Berlin, Boston: De Gruyter: 47–56. <https://doi.org/10.1515/9783110285383.47>
- Stafford, Emma. 2010. „Herakles between Gods and Heroes“ in Jan N. Bremmer and Andrew Erskine (eds.) *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh: Edinburgh University Press: 228–244. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748637980.003.0013>
- Stanford, William. 1963. *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of Traditional Hero*. Oxford: Blackwell.
- Starr, Chester. 1961. *The Origins of Greek Civilization. 1100–650*. New York: Alfred A. Knopf.
- Starr, Chester. 1977. *The Economic and Social Growth of Early Greece*. New York: Oxford University Press.
- Starr, Chester. 1986. *Individual and Community. The Rise of the Polis 800–500 B.C.* New York: Oxford University Press.
- Summers, Montague. 1933. *The Werewolf*. London: Kegan Paul.
- Szegedy-Maszak, Andrew. 1978. „Legends of the Greek Lawgivers“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 19 (3): 199–209.
- Thalmann, William. 1998. *The Swineherd and the Bow. Representations of Class in the Odyssey*. Ithaca: Cornell University Press.
- Thomas, Carol; Conant, Craig. 1999. *Citadel to City-State. The Transformation of Greece. 1200–700 BC*. Bloomington: Indiana University Press.
- Thommen, Lukas. 2003. „Volkstribunat und Ephorat. Überlegungen zum Aufseheramt in Rom und Sparta“ in *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*. Göttingen: Duehrkohn & Radicke: 19–38.
- Thomson, George. 1949. *Studies in Ancient Greek Society. Vol. 1. The Prehistoric Aegean*. London: Laurence and Wishart.
- Thomson, George. 1955. *Studies in Ancient Greek Society. Vol. 2. The First Philosophers*. London: Laurence and Wishart.
- Toynbee, Arnold. 1934a. *A Study of History. Vol. II. The Range of Challenge-and-Response*. London: Oxford University Press.
- Toynbee, Arnold. 1934b. *A Study of History. Vol. III. The Growth of Civilizations*. London: Oxford University Press.
- Ulf, Christoph. 2009. „The Development of Greek *Ethne* and their Ethnicity. An Anthropological Perspective“ in Peter Funke and Nino Luraghi (eds.) *The Politics of Ethnicity and the Crisis of the Peloponnesian League. Hellenic Studies Series 32*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies: 215–249.
- Usener, Hermann. 1896. *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- Valantieju, Algimantas. 2006. „Sociologijos metodas. Istorinio proceso analizė“, *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 1 (17): 42–60. <https://doi.org/10.15388/socmintvei.2006.1.6007>
- van Gennep, Arnold. 1960 [1909]. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vernant, Jean-Pierre. 1991. *Mortals and Immortals. Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1093/cr/46.1.175>
- Vernant, Jean-Paul. 2006. *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books.

- Vidal-Naquet, Pierre. 1986 [1981]. *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Voegelin, Eric. 2000. *Order and History. Vol. II. The World of the Polis. (Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 15)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Wade-Gery, Henry. 1958. *Essays in Greek History*. Oxford: Blackwell.
- Walker, Barbara. 2010. *Man Made God. A Collection of Essays*. Seattle: Stellar House Publishing.
- Weber, Alfred. 1950. *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, LA: University of California Press.
- Weber, Max. 2000. *Religijos sociologija*. Vilnius: Pradai.
- Weiser, Lily. 1927. *Altgermanische Junglingsweihe und Männerbünde*. Baden: Konkordia.
- Welwei, Karl-Wilhelm. 1986. „Die dorische Phylonordnung im Spiegel der grossen Rhetra und des Tyrtaios“ in Karl Christ (Hg.) *Sparta. Wege der Forschung. Vol. 622*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 426–447.
- Whitehead, David. 1986. *The Demes of Attica. 508/7-ca. 250 B.C. A Political and Social Study*. Princeton: Princeton University Press.
- Widengren, Geo. 1938. *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsfänomenologische Untersuchung*. Lund: Uppsala Universitets Arsskrift.
- Wikander, Stig. 1938. *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Lund: Ohlsson.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich, von. 1932. *Der Glaube der Hellenen. Bd. 2*. Berlin: Heidmannsche Buchhandlung.
- Winkler, John. 1985. „The Ephebes' Song. Tragoidia and Polis“, *Representations* 11: 26–62. <https://doi.org/10.2307/2928426>
- Wundt, Wilhelm. 1916. *Elements of Folk Psychology*. London: Allen.
- Аверинцев, Сергей. 2004. *Образ античности*. Санкт-Петербург: Азбука-классика.
- Гинзбург, Карло. [Ginzburg, Carlo]. 2004. *Мифы-эмблемы-приметы. Морфология и история*. Москва: Новое издательство.
- Кардини, Франко [Cardini, Franco]. 1987. *Истоки средневекового рыцарства*. Москва: Прогресс.
- Фор, Поль. [Faure, Paul] 2004. *Повседневная жизнь Греции во времена Троянской войны*. Москва: Палимпсест.